



Exeg. 65 mc

Baentsch

Das
Heiligkeits-Gesetz

Lev. XVII—XXVI.

Eine historisch-kritische Untersuchung

von

Bruno Baentsch,

Lic. theol. Dr. philos.

Erfurt.

Verlag von Hugo Güther.

1893.



Vorwort.

Meiner im Vorjahre erschienenen Abhandlung über das Bundesbuch lasse ich hier eine Untersuchung über das Heiligkeits-Gesetz folgen. War das Bundesbuch die Grundlage für die vorexilische Gesetzgebung, so ist das Heiligkeits-Gesetz zu einem gewissen Theile deren Abschluss, wie es andererseits den Anfang einer ganz neuen gesetzgeberischen Richtung in der alt-israelitischen Litteratur bildet. Von dem Standpunkt des Heiligkeits-Gesetzes aus ergiebt sich so ein interessanter Blick wie nach rückwärts so nach vorwärts, und es erscheint überaus lohnend, sich einmal auf diesen Standpunkt zu stellen und von ihm, wie von einer hohen Warte aus die vielfach verschlungenen und verworrenen Fäden der geschichtlichen Entwicklung des Volkes Israel und insbesondere seiner Gesetzgebung mit klarem Blick zu überschauen und sich zurecht zu legen.

Das Heiligkeits-Gesetz ist schon öfter behandelt worden. Ich nenne hier die Arbeiten von KLOSTERMANN und L. HORST. Ich habe von beiden reichlich gelernt und die von mir als haltbar erfundenen Ergebnisse derselben dankbar verwerthet. Die sonst von mir benutzte Litteratur habe ich an den betreffenden Orten angegeben. Hier will ich noch dankbar erwähnen: GRAF, Die geschichtlichen Bücher des A. T.; KAYSER, Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels; Der gegenwärtige Stand der Pentateuchfrage in Jahrb. f. prot. Theol., Bd. VII;

KUENEN, Historisch-krit. Einleitung, übers. v. WEBER, Thl. I; vor Allem aber WELLHAUSEN, Prolegomena und die Composition des Hexateuchs und der geschichtlichen Bücher des A. T. Zweite Ausgabe. Den Commentar von A. DILLMANN habe ich auch bei dieser Gelegenheit wieder als eine unerschöpfliche Fundgrube reichen Wissens und gesunder Anregungen kennen und schätzen gelernt.

Die reichlichen Vorarbeiten haben mich leider der Mühe nicht überhoben, den Boden noch einmal von Grund aus umzugraben. In so vielen Punkten ich mich auch an meine Vorgänger anschliessen konnte, so musste ich in erheblichen Punkten doch auch wieder von ihnen abweichen, und dieser Umstand machte z. B. eine abermalige ausführliche Durchführung der Analyse des Heiligkeits-Gesetzes nothwendig.

Dass in Folge der vielen eingehenden Detail-Untersuchungen und kritischen Erörterungen die Schrift sich nicht leicht und flüssig lesen lässt, ist vielleicht zu bedauern, aber nicht zu ändern. Sichere Ergebnisse auf diesem Gebiete sind eben immer nur die Frucht der eingehendsten Einzelforschung, und diese lässt sich unmöglich durch noch so geistvolle allgemeine Raisonnements ersetzen.

Möge auch diese Schrift zur Klärung und Lösung der schwebenden Frage auf alt-testamentlichem Gebiete nach ihrem bescheidenen Theile mit beitragen. Mit diesem Wunsche lasse ich sie in die Oeffentlichkeit ausgehen.

Erfurt den 5. März 1893.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung	pag. 1
----------------------	--------

Capitel I.

Der Umfang des Heiligkeits-Gesetzes.

1. Der Kern des Heiligkeits-Gesetzes	3
2. Versprengte Stücke des Heiligkeits-Gesetzes	4

Capitel II.

Die Analyse des Heiligkeits-Gesetzes.

Lev. XVII	13
Lev. XVIII—XX	23
Lev. XVIII	24
Lev. XIX	27
Lev. XX	30
Lev. XXI. XXII	34
Lev. XXI	37
Lev. XXII	40
Lev. XXIII	44
Lev. XXIV	50
Lev. XXV	53
Lev. XXVI	62
Schluss	69

Capitel III.

Das Zeitalter des Heiligkeits-Gesetzes und seiner einzelnen Theile.

§ 1. Das Zeitalter von H ¹	73
1. H ¹ und das Bb.	74
2. H ¹ und das Deut.	76

	pag.
3. H ¹ und der Dekalog	80
4. H ¹ und Ezechiel	81
a) Allgemeine Verwandtschaft	81
b) Spezielle Verwandtschaft von H ¹ m. Ez. XVIII. XX. XXII. XXXIII	84
α) Wörtliche Uebereinstimmungen	84
β) Sprachliche und inhaltliche Anklänge	85
c) Schlüsse aus a und b und Beweis derselben	86
α) aus äusseren Gründen	86
β) aus inneren Gründen	89
5. Schlussfolgerung aus 1—4 und nähere Bestimmung des Zeitalters von H ¹	91
§ 2. Das Zeitalter von H ²	97
1. H ² und das Bb.	98
2. H ² und das Deut.	103
3. H ² und P.	103
a) Inhaltliche und sprachliche Verwandtschaft	103
b) Inhaltliche und sprachliche Unterschiede	105
4. H ² und Ezechiel	108
a) Sprachliche Anklänge	108
b) Sachliche Uebereinstimmungen	109
c) Unterschiede zwischen beiden	111
5. Schlussfolgerung aus 1—4	113
§ 3. Das Zeitalter von H ³	115
1. H ³ und P.	115
2. H ³ und Deut.	116
3. H ³ und Ezechiel	117
a) Sprachliche Vergleichung	117
b) Inhaltliche Vergleichung	118
4. Schlussfolgerung aus 1—4	119
§ 4. Das Zeitalter des Schluss-Capitels Lev. XXVI	120
1. Die sprachlichen Berührungen mit Ezechiel	121
2. Prüfung und Verwerthung derselben	124
3. Der exilische Charakter von Lev. XXVI	128
§ 5. Die Schlussredaktion oder die Codificirung des Heiligkeits-Gesetzes	129
1. Der Abschluss derselben im Exil	129
2. Nachträge und Eingriffe aus nachexilischer Zeit	130

Capitel IV.

Die Gesamtdarstellung der Gesetzgebung des Heiligkeits-Gesetzes.

Zweck derselben	131
Gliederung derselben	132

	pag.
§ 1. Die Gottes-Vorstellung	133
§ 2. Die anthropologischen Voraussetzungen	135
§ 3. Die sittlich-religiösen Bestimmungen des H.	138
§ 4. Die cultischen Einrichtungen und Gebräuche	141
a) Der Cultusort	141
b) Die heiligen Personen	142
c) Die heiligen Handlungen oder die Opfer	144
d) Die heiligen Gaben	147
e) Die heiligen Zeiten	148
f) Sonstige heilige Gebräuche und Enthaltungen	150
Schlusscharakteristik	151
Schlusswort	153

Einleitung.

Ehe wir zur Besprechung des H.¹⁾ selbst übergehen, will ich kurz die einzelnen Fragen, die sich an das Heiligkeits-Gesetz knüpfen, anführen und so den Plan, der der nachfolgenden Untersuchung zu Grunde liegt, kurz skizziren und begründen. Zuerst bedarf es einer erneuten Untersuchung über den Umfang des H., der trotz mehrfacher neuerdings unternommener Bemühungen²⁾ noch immer nicht sicher festgestellt ist. Nach Feststellung desselben folgt naturgemäss die Analyse dieser Gesetzgebung. Hier ist das Meiste vorgearbeitet, namentlich von Wellhausen (Comp. d. Hex.² pag. 151—175) und L. Horst (Lev. XVII—XXVI u. Hezekiel 1881 pag. 13—47). Aber es bleibt immer noch genug zu thun übrig. Wellhausen hat die einzelnen Elemente des H. im grossen Ganzen wohl gesondert und auch scharf charakterisirt, doch kommt es ihm vor Allem darauf an, über die Vielheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen Stücke hinweg die Einheit dieser Gesetzesgruppe nachzuweisen. Es fehlt daher bei ihm das Eingehen in das Detail. Horst hat in seiner citirten Abhandlung der Quellenscheidung von Lev. XVII—XXVI das erste Capitel gewidmet. Er ist im Ganzen richtige Bahnen gewandelt, und der Verfasser hat ihm manchen wichtigen Wink zu danken.

¹⁾ Dieser Bezeichnung werde ich mich hinfort für das Heiligkeits-Gesetz bedienen.

²⁾ Vgl. Wurster Z. A. T. W. 1881 p. 118 fg. u. Cornill, Einleitung p. 79, aus früherer Zeit Klostermann Zl. Th. XXXVIII p. 416.

Doch ist seine Scheidung, abgesehen von einigen nachweisbaren Unrichtigkeiten, noch nicht scharf genug; sie geht nicht immer auf die Elemente und hat daher manche Grösse als einheitlich und original stehen lassen, die zur kritischen Analyse noch weiter auffordert. Der Verf. versucht daher das Werk der Scheidung von Neuem. Er hofft dasselbe im Anschluss an das bisher Geleistete definitiv zu Ende geführt und durch diese an sich vielleicht geringe, wenn auch sehr mühsame, Dienstleistung das Verständniss des H. gefördert zu haben. Dies zeigt sich im dritten Theile, der das Zeitalter und dabei das Verhältnis des H. zu Ezechiel festzustellen haben wird. Ohne Ezechiel ist das H. gar nicht zu verstehen, aber sein Verhältnis zu diesem Propheten ist bis jetzt von der einen wie von der anderen Seite ziemlich einseitig aufgefasst worden. Die Ergebnisse meiner Analyse haben mich in diesem Theile zu Bestimmungen geführt, die von den früheren erheblich abweichen. In einem Schluss-Capitel habe ich endlich den gesamten Inhalt des H. unter Berücksichtigung der religiösen und sittlichen Anschauungen, die ihm zu Grunde liegen, in systematischer Weise übersichtlich darzustellen versucht. Eine solche Gesamtdarstellung verlangt unsre Gesetzgebung als eine bei aller Verschiedenheit ihrer einzelnen Theile doch wieder in sich einheitliche Grösse, als die sie in den vorangehenden Theilen zu wenig in Betracht gekommen ist. Diese Gesamtdarstellung soll den doppelten Zweck haben, einmal den Charakter und die Tendenz des H. möglichst klar und lebendig hervortreten zu lassen, dann aber auch auf die vorher gefundenen Ergebnisse die Probe zu liefern.

Es ergeben sich somit für die folgende Abhandlung vier Haupttheile, zu deren Ausführung ich sofort übergehe.

Capitel I.

Der Umfang des Heiligkeits-Gesetzes.

Jede in gegenwärtiger Zeit über das H. vorzunehmende Untersuchung wird sich in erster Linie mit der Frage nach dem Umfange dieses Gesetzes zu befassen haben. Denn wenn es wohl auch allgemein feststeht, dass wir die Hauptmasse dieses Gesetzes in Lev. XVII—XXVI vor uns haben, so hat man doch seit Klostermann vermuthet, dass auch noch andre Stücke, die jetzt an andre Orte des Pentateuchs versprengt sind, ursprünglich zu H. gehört haben. Es sind Versuche gemacht worden, diese versprengten Stücke wieder ausfindig zu machen und sie in das H. einzugliedern. Doch sind diese Untersuchungen noch nicht zu einem befriedigenden Ende geführt, und Cornill hat Recht, wenn er in seiner Einleitung § 13 pag. 79 sagt, dass die Forschung über diesen Punkt noch nicht als abgeschlossen gelten kann.¹⁾ Darum wird sich die vorstehende Abhandlung nothgedrungen zuerst mit dieser Frage zu beschäftigen haben, selbst auf die Gefahr hin, dass unsre Untersuchung ein ziemlich negatives Resultat zu Tage fördert.

Was die Cap. XVII—XXVI des Lev. anlangt, so verweise ich hier einfach auf die Arbeiten von Graf, Kayser, Wellhausen, Horst, welche die Einheit derselben und ihre Zugehörigkeit zu einem gesetzgeberischen Ganzen auf Grund des

¹⁾ Vgl. auch Stade Gesch. d. Volkes Isr. Bd. II p. 67.

Inhalts und vor Allen der in diesen Cap. immerfort wiederkehrenden äusserst charakteristischen Wendungen zweifellos festgestellt haben. Auch wird die im folgenden Cap. anzustellende Untersuchung die Zusammenfassung dieser Cap. und besonders auch die Heranziehung von Cap. XVII, das allerdings seine besonderen Eigenheiten hat und nicht ohne Schein des Rechts angezweifelt worden ist, durchaus rechtfertigen. Diesem ersten Theile bleibt somit nur die Aufgabe gestellt, etwa im Pentateuch versprengte Stücke des H. aufzuspüren und durch ihre Feststellung und Eingliederung in das H. der folgenden Abhandlung die richtige Basis zu geben.

Giebt es nun solche versprengte Stücke unserer Gesetzgebung? Sind bei der Einarbeitung derselben in den Priester-codex (P.) Stücke von ihr losgerissen und an verwandten Stellen der letztgenannten Gesetzgebung zur Verwendung gekommen? An einer Stelle weist das H. selbst ziemlich deutlich auf ein derartiges Verfahren hin. Ich verweise auf Lev. XX 25 fg. Es findet sich daselbst eine Anspielung auf ein Gesetz über Scheidung zwischen reinen und unreinen Thieren. Wir werden im analytischen Theile noch ausführlich auf diese Stelle zu sprechen kommen. Ich habe sie dort Rp., d. h. dem priesterlichen Endredaktor des Pentateuchs zugeschrieben. Die Art und Weise, wie v. 25 an das Vorhergehende angefügt ist, ist nur für ihn möglich. Nach dem jetzigen Zusammenhange scheint es, als habe Jhvh. Israel nur zu dem Zwecke aus den Völkern ausgesondert, damit Israel seinerseits zwischen Rein und Unrein sondre. Eine solche Gedankenfügung ist für den Tenor der Gesetzgebung Lev. XX ganz unerhört. Dagegen ist sie ganz nach dem Geschmack von Rp. Wie kommt nun Rp. dazu, hier einen solchen Zusatz zu machen? Ohne Zweifel thut er's deshalb, weil sich hier ursprünglich eine Bestimmung über reine und unreine Thiere fand. Nun scheint sich Lev. XX 25 fg. an Lev. XI 47 anzulehnen, und gerade in Lev. XI findet sich ein solches Gesetz. Man vermuthet sofort, dass dieses oder doch ein ähnliches ursprünglich in Lev. XX ge-

standen hat, jedoch von Rp. von hier weggezogen und in Lev. XI verarbeitet ist.

Thatsächlich weisen nun die vv. Lev. XI 43—45 die charakteristischen Züge von H. auf, vgl. v. 44 a **אני יהוה אלהיכם**, v. 45 **אני יהוה המעלה אתכם מארץ מצרים** (für **המעלה** erwartet man freilich eher nach Analogie von H. **המוציא** vgl. Lev. XXII 33, jedoch auch Deut. XX 1), v. 45 **להיות להם לאלהים**. Auffällig bleibt vielleicht hier das etwas gehäufte **קדוש**, vier mal und einmal **התקדשתם**, das sich in Verbindung mit **אני יהוה אלהיכם** im H. sonst nur wenig findet vgl. XIX 2. Doch ist es, wie letztere Stelle zeigt, nicht unmöglich, und hier vielleicht durch die Materie besonders nahe gelegt. Mehr als die angeführten vv. lässt sich nun aber aus Lev. XI für H. beim besten Willen nicht herausschlagen. Wohl ist Cap. XI nicht einheitlich, die vv. 24—40, die blos von Berührung unreiner Thiere und nicht vom Genuss derselben handeln, sind anerkanntermassen eingeschoben. Aber wir haben kein Recht, nun etwa diese vv. für H. in Beschlag zu nehmen. Es findet sich kein einziger charakteristischer Berührungspunkt mit unserer Gesetzgebung. Es ist mir unerfindlich, wenn Wurster gerade an dieser Stelle die Hand von H. erkennt.¹⁾ Jedenfalls nimmt Horst mit demselben Rechte die vv. 1—23. 41—47 für H. in Anspruch.²⁾ Auch hier findet sich kein einziger zwingender Hinweis auf H. Und wie leicht hätte sich hinter jedem der fünf Abschnitte ein **אני יהוה** anbringen lassen. Zudem H. liebt, wenigstens in der hier in Frage kommenden Partie, ganz kurze, prägnante, knappe Bestimmungen, die oft wie abgerissen nebeneinander stehen. Und hier diese breite, bis ins geringfügigste Detail hineingehende Ausführung. Ich vermuthe, im H. haben ursprünglich hinter XX 24 einige kurze, allgemeiner gehaltene Bestimmungen über das Verhalten zu reinen und unreinen Thieren gestanden, zu denen die vv. Lev. XI 43—45 den Schluss bildeten. Rp. hat sie von hier weggenommen und in Lev. XI verarbeitet. Sie sind von der hier befindlichen

¹⁾ Vgl. Cornill, Einleitung p. 79; Wurster Z.A.T.W. 1884 p. 118 fg.

²⁾ Vgl. Horst, Lev. XVII—XXVI u. Hezekiel p. 34.

Gesetzgebung aber eben so gut absorbiert, wie die entsprechende deuteronomische Gesetzgebung, die ursprünglich in Deut. XIV stand.¹⁾ Von der sind wenigstens noch ganz geringe Reste vorhanden, hier aber ist gar nichts mehr mit Sicherheit zu reklamieren. Wir werden uns daher mit der Feststellung der Thatsache begnügen müssen, dass in H. ursprünglich ein Gesetz über reine und unreine Thiere gestanden hat. Von diesem Gesetz ist uns in Lev. XI 43—45 nur der Schluss erhalten geblieben.

Es fragt sich nun aber, ob nicht noch weitere Stücke von H. im Pentateuch sich auffinden lassen. Da das H. aus sich selbst heraus uns keinen Anlass giebt, bestimmte Stücke als fehlend zu reklamieren, so müssen wir, um hier Gewissheit zu gewinnen, zusehen, ob die Merkmale von H. auch sonst noch im Pentateuch anzutreffen sind, und gegebenen Falles untersuchen, ob der Schein die Zurechnung zu unserer Gesetzgebung auch rechtfertigt.

Die signifikanteste Formel des H. ist ohne Zweifel das אני יהוה, entweder allein oder in seinen verschiedenen Verbindungen und mit seinen mannigfaltigen Zusätzen. Wo uns diese Formel begegnet, werden wir daher das betreffende Stück auf seine Zugehörigkeit zum H. untersuchen müssen. Nothwendig nämlich ist, wie ich gleich hier bemerke, diese Zugehörigkeit bei dem Vorhandensein der genannten Formel noch nicht. Diese Formel ist einer ganzen Periode der hebr. Litteratur eigen. Im Dekalog tritt sie in signifikanter Weise auf. Sie findet sich häufig in prophetischen Schriften vgl. Hos. XII 10, XIII 4, Sach. X 6, Jer. IX 23, Joel II 27, IV 17, Jes. XII 13, LX 16. 22, vor Allem, wenn auch etwas modificirt, bei Ezechiel. Sie kann deshalb ebensogut einmal auch in gesetzlichen Stücken auftreten, die mit dem H. nicht das mindeste zu thun haben. Es werden also neben der genannten Formel noch immer andre Merkmale zur Zurechnung eines versprengten Stückes zu H. nöthig sein, sei es sprachlicher, sei es inhaltlicher Natur.

¹⁾ Vgl. Bäntsch, Das Bundesbuch pag. 105 fg.

Man ist in Prüfung und Verwerthung der sich findenden Merkmale bis jetzt nicht vorsichtig genug verfahren und hat manche Stücke zu H. geschlagen, die keinesfalls zu ihm gehören.

Die genannte Formel findet sich nun in folgenden Stücken: Ex. VI 6—8, XII 12 b, XXIX 38—46, XXXI 13 fg., Num. III 12. 13, X 8—12, XV 37—41. Klostermann¹⁾ hat diese Stücke sämmtlich für H. in Anspruch genommen, aber gewiss mit Unrecht. Das lässt sich leicht an Ex. VI 6—8 zeigen. Diese Stelle findet sich im Gefüge von P., sticht aber sprachlich von dieser Schrift auffällig ab, so dass man sie als nicht originales Element betrachten muss. Vgl. z. B. **הציל, סבלת**, **אני יהוה** (vgl. allerd. Gen. XVII 7 P.), **מורשה** (vgl. Num. XIV 30 E.) und **נשא יד, הביא אל-הארץ**. Es lag ja nun freilich nahe, diese Stelle wegen des zweimal vorkommenden **אני יהוה** und der sonstigen Anklänge an H. zu dieser letzteren Gesetzgebung zu schlagen. Nur liesse sich ein Platz in dieser Gesetzgebung nicht ausfindig machen. Die Gesetzgebung des H. setzt in ihrer Umrahmung, zu der doch das genannte Stück gehören müsste, die Ausführung aus Aegypten durchgehends als vergangen voraus; hier wird sie als etwas Bevorstehendes erst angekündigt. Und dann sind die Ausdrücke wie **שפטים, בורוע נטויה, מתחת סבלת** dem H. völlig fremd; sie finden sich kein einziges Mal, obwohl es an Gelegenheit, sie anzubringen, hier nicht gefehlt hätte. Vor Allem aber ist die Formel **אני יהוה אלהיכם המוציא אתכם** in ihrer Abhängigkeit von **ידע כי** dem H. durchaus fremd. In dieser Verbindung ist sie dem Propheten Ezechiel eigen. Aus den angeführten Gründen spreche ich die Stelle Ex. VI 6—8 dem H. ab, ebenso wie Ex. XII 12 b, die wie die vorige einer erzählenden Partie innerhalb P. angehört, den Auszug aus Aegypten erst als künftig setzt und das für H. nicht nachweisbare **שפטים** enthält.

Die beiden folgenden Stellen im Exod. enthalten wenigstens gesetzliche Bestimmungen und weisen zugleich die Merk-

¹⁾ Zl.Th. XXXVIII p. 416 fg.

male von H. stark auf. Vgl. z. B. in Ex. XXIX 38—46 die Wendung **והייתי להם לאלהים** v. 45 und vor Allem v. 46 zweimal **אני יהוה אלהיהם**, das eine Mal mit geschichtlicher Erweiterung **אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים**, zugleich freilich in Abhängigkeit von **ידע כי**. Um dieser Verbindung willen, die in H. gar nicht vorkommt, ist dies Stück dieser Gesetzgebung abzusprechen. Ebenso steht es mit dem Sabbathgebot Ex. XXXI 13 fg., welches die Formel **אני יהוה** gleichfalls in Abhängigkeit von **ידע כי** zeigt. Freilich scheint hier doch eine direkte Berührung mit dem H. vorzuliegen. Die Bestimmung **את שבתותי תשמרו** ist wörtlich aus Lev. XIX 3. 30, XXVI 2 entnommen. Auch das **מות יומת** erinnert stark an Lev. XX, ebenso ist das verb. **הלל** dem H. eigen, und ganz auffällig ist das **מקדשכם**. Aber eben weil das hier vorliegende Gebot bereits dreimal im H. vorhanden ist, kann man nicht von einem versprengten Stücke des H. reden, sondern höchstens von einer Nachbildung einer Bestimmung des H. Wie von H. scheint diese Stelle übrigens auch von Ezechiel abhängig zu sein. Vgl. ausser dem **ידעת כי** mit dem folgenden **אני יהוה** auch den Satz **אות היא ביני וביניכם** vgl. Ez. XX 12. Auch ist das verb. **הלל** mit **שבתותי** als Obj. eine dem Ez. sehr geläufige Wendung vgl. Ez. XX 13. 16. 21. 24 u. ö.

Die Stelle Num. III 12. 13 könnte dem Ausdrücke nach wohl zu H. gehören, aber H. weiss nur nichts von Leviten; sie spielen, ausser in einem später zugefügten Stück Lev. XXV 32 fg., in dieser Gesetzgebung kaum eine Rolle¹⁾, und wie ich die Verordnung über das Posaunenblasen Num. X 8—12 bei Krieg und Festfeier in das Heiligkeitgesetz unterbringen soll, ist mir unerfindlich, obwohl ich gern zugestehe, dass die Ausdrücke, abgesehen von **בני אהרן** in v. 8 und dem **זכרון** in v. 10, dem Sprachcharakter von H. entsprechen vgl. **וכי תבואו** v. 9, **בארצכם** v. 9, die Zusammenstellung von **עולות** und **שלמים** und endlich **אני יהוה אלהיכם**. Es macht allerdings, vgl. Dillm. z. d. St. den Eindruck, als ob P. in den vv. 9. 10 ein älteres

¹⁾ Vgl. übrigens Cap. III § 2 dieser Abhandlung.

Stück bearbeitet habe. Ob dies aus H stammt, ist jedoch nicht mit Sicherheit auszumachen.

Mit grösserer Wahrscheinlichkeit kann aber Num. XV 37—41 als ein versprengtes Stück von H. angesehen werden.¹⁾ Es enthält eine Verordnung über das Tragen der Quasten. Dass diese Verordnung nicht zu P. gehört, in dessen Gefüge sie steht, ergibt sich aus Folgendem. P. kennt für seine Verordnungen keine Motivirungen. Diese tragen ihren Sinn und Zweck immer in sich selber. Hier ist aber ausdrücklich gesagt, dass das Tragen der Quasten die Israeliten an das Halten der Gebote Jhvs. erinnern solle. Ein entsprechendes Gebot, wenn auch mit anderem Wortlaut, enthielt bereits das Deuteronomium Deut. XXII 12. Ferner weist der Sprachcharakter dieses Stückes von P. weg. und, wie ich gleich sagen will, in demselben Grade zu H. hin. Vgl. וְנָה אָחֵר Lev. XVII 5 fg., XX 3, 6, אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם dies zweimal, einmal zum Schluss allein, vorher mit dem ebenfalls für H. charakteristischen Relativsatz: אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם und der aus H. ebenfalls bekannten Zweckangabe לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים. Allerdings ist für H. das Nomen מִצְוָה auffällig. Man erwartet eher חֻקֹּת oder מִשְׁפָּטִים oder am ehesten beides zusammen. Aber dies eine Bedenken will gegen die angeführten Merkmale nicht allzuschwer wiegen. Zudem ist מִצְוָה durch Lev. XXII 31 und Lev. XXVI 3, hier allerdings in Verbindung mit חֻקֹּת, wenigstens für die Umrahmung gesichert. Jedenfalls zeigt dieses Stück die Merkmale von H. am allerdeutlichsten, und wir werden es mit gutem Gewissen für H. in Anspruch nehmen dürfen. Wo das Stück ursprünglich gestanden hat, lässt sich freilich nicht mehr ausmachen. Sicher hat es aber, wenn überhaupt zu H. zu der Gesetzesmasse Lev. XVIII—XX (vgl. Cap. II) gehört. Andererseits wird man jedoch auch die Möglichkeit auflassen müssen, dass es nach dem Bekanntwerden von H. Mode wurde, neue und alte Gesetze in die von H. dargebotenen Formen zu giessen und dann vielleicht dem Codex

¹⁾ Vgl. Kuenen, historisch-kritische Einleitung, Thl. I p. 52 Anm. 12 zum Schluss. Cornill a. a. O. p. 78.

anzufügen. Auch die vorstehende Bestimmung kann auf diesem Wege entstanden sein.

Eine grössere Menge von Stücken und zwar sogar von ziemlich umfangreichen Stücken hat Wurster¹⁾ für das H. in Anspruch genommen und Cornill²⁾ hat dies nicht nur gebilligt, sondern die angeblich zu H. gehörigen Stücke wenigstens vorschlagsweise noch um weitere vermehrt. Wurster zählt als versprengte Stücke folgende auf: ausser Lev. XI, worüber oben, Lev. XIII 1—46 a, XIV 1—8 a, Num. V 11—31, VI 2—8, und Cornill fügt noch hinzu: Lev. XII, XV und Num. XIX 11 fg. Es ist Wurster gewiss zuzugeben, dass die von ihm angeführten Stücke innerhalb P. eine ältere Stufe repräsentiren, d. h. dass sie ihrem Kerne nach älter sind als die eigentliche priesterliche Schrift P. Bei Lev. XIII 1—46 a und XIV 1—8 a (Gesetz betr. den Aussatz) hat Wurster schlagend bewiesen, dass die Wüstensituation erst nachträglich für diese Gesetzgebung geschaffen ist und dass Aharon und die Beziehung der Priesterschaft auf ihn als ihren Vater in der ursprünglichen Gesetzgebung keinen Platz hatte. Ebenso ist es richtig, dass das Nasiräat Num. VI 2—8 in das geschlossene hierarchische System von P. nicht recht hineinpasst, und dass die Bestimmung über das Eiferopfer Num. V 11—31 die für P. wesentlichen Merkmale vermissen lässt, da die Stiftshütte hier keine Erwähnung findet, das Heiligthum einfach *משכן* und der Priester ganz generell *הכהן* heisst. Ebenso hat Cornill durchaus Recht mit seiner Bemerkung, dass die genannten Abschnitte auch die Stellen Lev. XII u. XV nach sich ziehen, diese wieder als ihr Pendant Num. XIX 11 fg., und dass der in allen diesen Capiteln behandelte Stoff auch H. nicht fremd ist. Aber was folgt daraus? Doch nur, dass diese Capitel eine Vorstufe zu P. ausmachen, ebenso wie das H. Will man mit Kuenen diese Vorstufe zu P. als P.¹ bezeichnen, so wird diese Bezeichnung wie für H., so auch für die angeführten Reinigkeits-Gesetze

¹⁾ Z.A.T.W. IV p. 124—127.

²⁾ a. a. O. p. 79.

Anwendung finden müssen. Aber das ist auch das Ganze. Ein näherer litterarischer Zusammenhang mit Lev. XVII—XXVI ist damit noch lange nicht erwiesen. Um den zu behaupten, hätte sich vor Allem die Formel **אני יהוה**, allein und in ihren Erweiterungen, wenigstens einige Male nachweisen lassen müssen. Aber diese findet sich kein einziges Mal. Auch sonst fehlen die Merkmale des H. Für das Heiligthum findet sich ebenso oft die Bezeichnung **משכן** Num. XIX 13, Lev. XV 31 wie **מקדש** Num. XIX 20, Lev. XII 4, während das H. eine unverkennbare Vorliebe für **מקדש** hat und **משכן** nur an zwei Stellen aufweist in Cap. XVII u. XXVI, und gerade mit diesen Capiteln hat es eine besondere Bewandtnis, vgl. Cap. II. Eher erinnert die Stelle Lev. XIV 34 an entsprechende Stellen des H., doch ist mit dieser einen Stelle für H. absolut nichts anzufangen. Es wird also bei der üblichen Bestimmung des Umfanges von H. im Wesentlichen bleiben müssen. Ausser den Cap. XVII—XXVI gehörten nur noch etwa eine dem Cap. Lev. XI analoge Gesetzgebung und eine Bestimmung über das Tragen der Quasten, Num. XV 37—41, hierher. Ob vielleicht die von Wurster und Cornill angeführten Capitel für sich eine Einheit, etwa ein Reinigkeits-Gesetz gebildet haben, könnte die Frage sein, aber ich glaube kaum, dass wir hinreichende Merkmale besitzen, diese Frage bestimmt zu beantworten. Jedenfalls weist in ihnen nichts auf die Spur eines einzigen Sammlers zurück, wie das im H. so deutlich der Fall ist. Gefragt könnte etwa noch werden, ob nicht etwa Lev. XVII, das jetzt allerdings zum H. gezogen ist, in den Kreis der vorhin genannten Gesetze zu ziehen ist vgl. **משכן** Lev. XVII u. Lev. XV 31 Num. XIX 13; ferner **ונכרתה הנפש ההיא** in Num. XIX 13, das von der in P. üblichen Formel ein wenig abweicht und sich mit den ebenfalls von P. etwas abweichenden entsprechenden Formeln in Lev. XVII vergleichen liesse. Doch haben die letzteren wieder ihre besondere Eigenart (vgl. Cap. II). Jedenfalls aber gehen die zuletzt aufgeworfenen Fragen über den Rahmen unserer Untersuchung hinaus, und wir können als Ergebnis dieses ersten Capitels nur ver-

zeichnen, dass ausser den Cap. Lev. XVII—XXVI wesentliche Stücke zu dem H. nicht gehören. Auf diese Capitel können wir daher im Folgenden unsere Untersuchung mit gutem Gewissen beschränken, und diese Gewissheit entschädigt uns einigermaßen für das ziemlich negative Resultat, mit dem wir unsere Untersuchung gleich im ersten Capitel eröffnen mussten.

Capitel II.

Die Analyse des Heiligkeits-Gesetzes.

Die litterarische Einheit der zuletzt genannten Capitel ist, wie ich schon oben bemerkte, nach Graf¹⁾ durch Wellhausen²⁾ endgültig nachgewiesen. Aber trotz dankbarer Anerkennung dieses Nachweises wird man doch nicht vergessen dürfen, dass diese Einheit im Grunde nur eine redaktionelle und aus der Zusammenfügung verschiedener Bestandtheile, die ursprünglich eine Beziehung auf einander gar nicht hatten, entstanden ist. Man wird also von einem Verfasser des H. im eigentlichen Sinne des Wortes gar nicht reden dürfen. Das H. hat mehrere Väter gehabt, und der es in seine jetzige Form brachte, hatte eigentlich nur redaktionelle Arbeit zu thun, wenn vielleicht auch anzuerkennen bleiben wird, dass diese im vorliegenden Falle über eine bloß mechanische Zusammenstellung und Zusammenschiebung verschiedener Stücke hinausgegangen ist. Es ist meine Aufgabe, dies Alles im Einzelnen nachzuweisen.

Gleich Lev. XVII ist nicht so einheitlich, wie es auf den ersten Blick hin scheint. Dieses Capitel zerfällt seiner Anlage nach in vier Theile, die alle den gleichen charakteristischen Anfang haben: **אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל** v. 3, 8, 10 oder **אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל** v. 13 und so auf denselben Autor hinwei-

¹⁾ Graf, Die geschichtlichen Bücher des A. T.

²⁾ Wellhausen, Die Comp. des Hex.² p. 151—175.

³⁾ Für **מִבְּנֵי** ist wahrscheinlich **מִבֵּית** zu lesen, vgl. Sam. u. Cod. Kennic. 1. 200. 615.

sen.¹⁾ In allen vier Theilen findet sich ferner mit nur unwesentlichen Modifikationen dieselbe Strafandrohung vgl. v. 4: וּנְכַרְתָּ וּנְכַרְתָּ הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמּוֹ v. 9, וּנְכַרְתָּ הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמּוֹ v. 10, וּנְכַרְתָּ הָאִישׁ הַהוּא מֵעַמּוֹ v. 14, hier also zwar nur kurz, aber doch mit dem charakteristischen verb. כָּרַת. An dieses organisch gegliederte Ganze wollen sich nun die vv. 15. 16 nicht recht anfügen. Die Strafandrohung lautet bei ihnen ganz anders vgl. v. 16 וְנָשָׂא עוֹנוֹ; auch lassen sie den charakteristischen Eingang vermissen. Für אִישׁ אִישׁ מִבֵּית י' heisst es hier v. 15 כָּל-נֶפֶשׁ אֲשֶׁר. Die beiden vv. mit den vorhergehenden vv. 13. 14 zu einer Bestimmung zu verbinden, wie Wellhausen Comp. d. Hex. 2 p. 152 will, geht deshalb nicht an, weil die vorhergehende Bestimmung inhaltlich und formell in v. 14 ihren Abschluss gefunden hat. Schon Kayser, Jahrb. f. prot. Theol. 1881 p. 544 und das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels p. 70, hat auf die sprachliche Verwandtschaft dieser vv. mit P. hingewiesen und sie als Zusatz des Sammlers erklärt. Horst a. a. O. p. 17 hat sie ebenfalls der elohistischen Partie im H. zugeschrieben. Zu dem Gebrauche von נֶפֶשׁ vgl. Lev. II 1, IV 2. 27, V 1. 2. 15. 17. 21, VII 18. 20. 21. 27, zu נָשָׂא עוֹן, das sich übrigens auch sonst im H. findet, vgl. Lev. V 1. 17, VII 18; in Lev. X 17 und XVI 22 findet sich dieselbe Wendung, aber in anderer Bedeutung: die Schuld wegnehmen. Auch ich nehme keinen Anstand die vv. 15, 16 als einen Nachtrag aus P. zu erklären.

Aber auch der Abschnitt v. 3—7 ist nicht einheitlich.²⁾ In v. 4 findet sich in der Nebeneinanderstellung von אֶל-פֶּתַח וּלְפָנֵי מִשְׁכַּן יְהוָה und אֶל-מִוֶּעֶד ein unbequemer Pleonasmus. Eine von beiden Bestimmungen ist sicher überflüssig. Welche? lässt sich a priori nicht entscheiden, obwohl feststehen dürfte, dass auch sonst immer nur die erstere als zu der andern gestellt erscheint. In noch höherem Grade fordert v. 5 die kritische

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Comp. d. Hex.² p. 152 u. Wurster Z.A.T.W. IV p. 119.

²⁾ Vgl. Kuenen, historisch-kritische Einl. Thl. I p. 87 Anm. 28 a.

Sichtung heraus. Er leidet an Ueberfülle. Wenn man hier die Worte **והביאם ליהוה אל-פתח אהל מועד**, die eine müssige Wiederholung von schon vorher Gesagtem enthalten, ausserdem in einer Zweckbestimmung zu v. 3. 4 kaum eine logische Berechtigung haben, und wie wir gleich sehen werden, die in den vv. 5—7 enthaltenen Pointe verdunkeln helfen, herausstreicht, so wird der Satzbau wenigstens etwas glatter und übersichtlicher. Ob wir ein Recht haben, gerade diese Worte herauszuheben, wird sich später noch zeigen. Ist nun aber der Satzbau auch glatter geworden, so macht das Verständniss der Stelle doch immer noch Schwierigkeiten. Offenbar ist die in den vv. 3. 4 enthaltene Bestimmung durchaus in sich abgeschlossen. Die Schlachtung soll mit einem Opfer am Heiligthum verbunden sein. Wer dem zuwiderhandelt, soll ausgerottet werden aus der Volksgemeinschaft. Begründet wird die Strenge der Strafandrohung mit der Aussage: denn Blut hat er vergossen. Es ist also ein specifisch rituelles Interesse, das der Verordnung zu Grunde liegt, und das in dieser geforderte Verhalten trägt seinen Sinn und Zweck in sich selbst. Betrachtet man diese Verordnung nun aber im Lichte des in den vv. 5—7 enthaltenen Absichtssatzes, so erscheint sie lediglich als eine pädagogische Massregel, die den Zweck hat, die Israeliten vom Seirim-Dienste zu entwöhnen, den sie mit ihren auf dem Felde vorgenommenen Schlachtungen nur zu leicht verbanden. Ob die Verbindung beider Gesichtspunkte an dieser Stelle original ist, ist mir mehr als zweifelhaft; aber wenn ich auch die Möglichkeit ihrer ursprünglichen Verbindung nicht bestreiten wollte, so erheben doch sprachliche Instanzen gewichtigen Einspruch gegen die Verbindung der vv. 5 f. mit den vv. 3. 4. Die Sprache zeigt ganz deutlich, dass hier zwei verschiedene Quellen fliessen. Man beachte zunächst die pluralische Redeweise in 5 fg., die gegen die singularische in 3. 4 auffällig absticht. Vor Allem aber ist wichtig der Wechsel des Ausdrucks. Für **שחט** in v. 3 heisst es hier **זבח**; an die Stelle von den allgemeineren **קרבן** sind die bestimmteren **זבחי** getreten; anstatt **למחנה** findet sich hier die Wen-

dung על-פני השדה. Dass übrigens v. 7 mit v. 5 eng zusammenhängt, zeigt der Gebrauch von זבה. Der v. 6 stört den Zusammenhang zwischen v. 5 u. 7; der letztere ist gegensätzlich zu v. 5 zu verstehen.¹⁾ So hätten wir denn in den vv. 3. 4. und 5. 7 zwei ganz verschiedene Bestimmungen, die durch einen Redaktor mit einander verbunden sind, so zwar, dass der Inhalt der zweiten als von der ersten bezweckt erscheint,²⁾ vgl. למען אשר. Eigentlich aber haben die beiden Bestimmungen mit einander nichts zu thun. In der ersten handelt es sich um das einfache, profane Schlachten zum Zwecke des Genusses, das durch seine Verlegung an das Heiligthum zur Cultushandlung erhoben, also seines profanen Charakters entkleidet werden soll; in der zweiten hat es sich dagegen von jeher um das Verbot eines ganz bestimmten abgöttischen Cultes gehandelt. Die Israeliten sollen danach den Seirim-Dienst nicht weiter cultiviren, sondern ihre früher diesen Wüstendämonen auf dem Felde dargebrachten Opferschlachtungen fortan dem Jhvh. als Dankopfer darbringen. Dass mit der Durchführung der ersten Bestimmung auch dem in der zweiten erwähnten Götzendienst der Boden entzogen wird, ist selbstverständlich, zu bestreiten ist nur, dass diese erste Bestimmung in dieser ausdrücklichen Absicht gegeben worden ist. Diese hatte vielmehr ihren Sinn in sich selber, und die zweite ist nur redaktionell durch למען אשר mit ihr verbunden. Der Redaktor, der diese Verbindung vollzog, musste ein besonderes Interesse an der Bekämpfung des Seirim-Dienstes haben. Ob er die betr. Verordnung irgendwoher entnommen oder selbst geprägt hat, ist vorläufig nicht auszumachen. Uebrigens bedarf dieselbe noch der weiteren Sichtung. — Zuvor will ich nur noch erwähnen, dass Wurster zu einer anderen Erklärung gelangt ist. Er meint a. a. O. p. 120, dass der letzte Redaktor, der H. im Sinne von P. überarbeitete, an den vv. 3. 4 Anstoss genommen habe, insofern als hier die profane Schlachtung aufgehoben werden soll, während sie nach P. durchaus

¹⁾ Es ist unstatthaft, wenn Horst die ganze zweite Hälfte von v. 5 für P. in Beschlag nimmt, vgl. a. a. O. p. 15.

²⁾ Vgl. Wurster a. a. O. p. 119.

frei ist. Er habe daher die ursprünglich von einfacher Schlachtung handelnden vv. 3. 4 durch Anfügung der von den Opfern redenden vv. 5—7 so gewandt, dass die Schlachtung nun lediglich als Opferzweck erscheine und so nur die Concentration des Opfercultus am Heiligthume gefordert werde. Dann müsste freilich der Redaktor wohl übersehen haben, dass dieselbe Bestimmung, die er hier in recht unklarer, missverständlicher Weise zurechtgeschnitten hätte, klar und knapp gleich nachher in 8 fg. folgt. Und dass der letzte Redaktor Rp. diesen Zusatz gemacht haben soll, hat seine nachher zu erwähnenden Bedenken.¹⁾

¹⁾ Der Vollständigkeit wegen sei erwähnt, dass sich auch Kayser, J. p. Th. 1881 p. 541—544 ausführlich um die Quellenscheidung dieser Partie bemüht hat, meiner Ansicht nach jedoch ohne Glück. Kayser geht von dem copioseren Text der LXX aus und sieht in ihm das Original. Die von diesem ihm nun dargebotenen Merkmale benutzt er zur Scheidung der in einander geflochtenen Texte. Der ursprüngliche Text soll gelautet haben: „Jeglicher Mann aus dem Hause Israels oder von den Fremdlingen, die in ihrer Mitte wohnen, der da schlachtet Kalb, Schaf oder Ziege, es zum Brand- oder Dankopfer bestimmend, und es nicht bringt, um es Jhvh. als Opfergabe darzubringen vor die Wohnung Jhvhs., als Blut soll es angerechnet werden solchem Manne. Blut hat er vergossen, und ausgerottet werde dieser Mann aus seinem Volke. Auf dass die Kinder Israel ihre Opfer, die sie auf dem Felde schlachten, Jhvh. darbringen und nicht fürder schlachten ihre Opfer den Böcken, denen sie nachhuren, darum habe ich ihnen gesagt: Jeglicher unter euch oder den Fremdlingen unter euch, welcher ein Brand- oder Schlachtopfer darbringt und es nicht darbringt Jhvh. bei der Wohnung Jhvhs., der soll ausgerottet werden aus seinem Volke.“ Was übrig bleibt, gehört nach Kayser P. an und handelt blos vom Dankopfer. Der Passus möchte gelautet haben: Wer von den Söhnen Israels Kalb, Schaf oder Ziege für Jhvh. schlachtet zum Dankopfer, soll es bringen an die Thür des Versammlungszeltes zum Priester, und der Priester soll das Blut an den Altar sprengen vor Jhvh. an der Thür des Versammlungszeltes und räuchern das Fett zum süssen Wohlgeruch für Jhvh. Ein ewiges Gesetz soll es sein für ihre Geschlechter.“ So lägen hier zwei verschiedene Gesetze vor. Das eine hat es nur mit Dankopfern zu thun und verlangt, dass dieselben zum Priester gebracht werden (P.); das andere handelt von Brand- und Dankopfern und verbietet, sie draussen den Götzen darzubringen, ordnet vielmehr an, dass sie zum Heiligthum Jhvhs. gebracht und ihm dort geopfert werden. Dies ist nach K. die originelle Bestimmung des H. Durch Combination beider Texte und spätere Corruption des combinirten in unserem Masor.-Text sei der Schein entstanden, als seien alle Schlachtungen verboten, die nicht zugleich Opfer sind. Aber

Ich sagte oben: die vv. 5—7 seien trotz der bereits vorgenommenen Aussonderung einer Stelle noch immer nicht einheitlich, und gleichfalls war schon angedeutet, dass v. 6 zu streichen sei. Ueber diesen v. ist noch einiges zu sagen. Er hat zwischen v. 5 und 7 nicht seine originale Stellung. Die Heranziehung des Blutritus und der genauen Opfervorschrift ist in dem ursprünglichen Zusammenhang ganz unverständlich. Der Gesetzgebung in den vv. 5 u. 7 kommt es nicht auf das Wie? und das Wo? an, sondern einzig und allein auf das Wem? Vielleicht ist auch der כהן in v. 5 zu streichen; seine Erwähnung vermittelt wohl nur den Uebergang zu v. 6. Dieser v. 6 ist sicher ein späterer Zusatz. Er erinnert deutlich an die Manier von P. (vgl. Num. XVIII 17), und der ihn verfasste, muss sicher P. gekannt haben, d. h. Rp. gewesen sein. Da sich in diesem v. die Wendung אל-פתח אהל מועד findet, wird diese in vv. 4 u. 5 mit Recht verdächtig und die schon oben vorgenommene Ausscheidung der betreffenden Stellen bleibt zu Recht bestehen. Ob übrigens, wie Wurster annimmt, Rp. auch die vv. 5 und 7 an die vv. 3. 4 angefügt hat, ist mir zweifelhafter. Er hat sie meinem Gefühl nach bereits vorgefunden und durch v. 6 auseinander gesprengt. Zudem hatte für seine Zeit die Bekämpfung des Seirim-Dienstes auch wohl kaum ein Interesse, während z. B. in der exilischen Zeit viel von ihm die Rede ist.¹⁾ So ist denn als der Kern der Bestimmung v. 5—7 nur der 5. und 7. v., abgesehen von den

die ganze Theorie Kaysers hat ihre Bedenken. Zur Herstellung der ursprünglichen Bestimmungen muss er ziemlich frei verfahren, und die Elemente in v. 5 kommen doch nicht zu ihrem Rechte. Ein und dieselbe Bestimmung wird zweimal angeführt vv. 3. 4 und 8. 9. Die Construction von v. 5 an ist so unnatürlich wie nur möglich. Das „darum habe ich euch gesagt“ findet sich durch nichts im Texte angedeutet, ist also freie Erfindung des Kritikers. Der verworrene Text der LXX macht einen ganz sekundären Eindruck. Und es ist schliesslich überaus merkwürdig, dass durch Combination und Textverderbnis auf einmal ein Gesetz herauskommt, das gar nicht beabsichtigt war und doch tief in alt-israelitischer Anschauung und Sitte wurzelte. Vgl. Kuenen a. a. O. p. 87 Anm. 28 a.

¹⁾ Vgl. Duhm, Das Buch Jesaja übers. u. erklärt, Göttingen 1892, p. 93.

Zusätzen des Rp., übrig geblieben. Da aber auch diese vv. in Lev. XVII sekundär sind, bleibt als originaler Kern in v. 3—7 nur v. 3 u. 4 übrig.

Nicht unerwähnt will ich übrigens lassen, dass man in diesen vv. auch die Ortsbestimmungen *במהנה* u. *מהוץ למהנה*, letzteres mit den dazu gehörigen Worten *אשר ישחט* v. 3 beanstandet hat, vgl. Wurster a. a. O. p. 119, Kayser J. f. pr. Th. a. a. O. p. 543, nicht mit Unrecht, wie mir scheint. Jedenfalls sind sie hier stark verdächtig. Wohl verlegt der Sammler des H. diese Gesetzgebung wenigstens nach Lev. XXVI 46 in die Wüste, und die Einrahmung der Capitel XVIII—XX setzt die Zeit zwischen dem Auszug aus Aegypten und der Einwanderung in Canaan durchgehends voraus, aber die hier sich findende Ausdrucksweise und die Lagersituation überhaupt ist unserer Gesetzgebung ganz fremd. Auch die der Bestimmung v. 3. 4 ganz conform gebauten und mit ihr eine organische Einheit bildenden folgenden Bestimmungen lassen die Lagersituation nirgends hindurchblicken. Ausdruck und Situation sind aber für P. charakteristisch, vgl. Lev. IV 12. 21, VI 4, VIII 17, IX 11, X 4. 5, XIII 46, XIV 3, XVI 27. Das einzige Mal, wo sich *מהוץ למהנה* im H. allerdings findet, Lev. XXIV 14. 23, ist die Wendung durch Rp. aus P. eingetragen. Streicht man die betreffenden Worte an unserer Stelle, so wird sie den folgenden v. 8. 9 u. s. w. durchaus conform und gewinnt an Glätte. Man sage nicht, die betr. Bestimmung sei nur aus der Lagersituation heraus begreiflich. Sie wird sich ebenso gut aus der eigenthümlichen geschichtlichen Situation erklären, aus der dieses Gesetz hervorgegangen ist und die wir später zu schildern haben werden.

Die vv. 8. 9, 10—14 sind im Ganzen nicht zu beanstanden, sie schliessen sich an v. 3. 4. ganz organisch an. Dass die Phrase *אל-פתח אהל-מועד* in v. 8 auf redaktioneller Eintragung beruht, versteht sich nach den obigen Ausführungen von selbst. Ebenso hat der Redaktor (Rp.) in den vv. 11. 12 allem Anschein nach die Hand im Spiele gehabt, vgl. Lev. XVII 12 mit Lev. III 17, VII 27 (Gen. IX 4).

So haben sich in Cap. XVII drei verschiedene Bestandtheile nachweisen lassen. Der eine und zwar der grössere, der dem ganzen Abschnitt sein eigenthümliches Gepräge giebt und den Kern desselben bildet, findet sich v. 3. 4, 8. 9, 10. 11, 13. 14. Ein anderer Bestandtheil trat in den beiden vv. 5 und 7 zu Tage. Woher dieser stammt und wohin er ursprünglich gehörte, wird sich vielleicht später ausmachen lassen. Verbunden ist er mit jenem ersten durch einen Redaktor, dessen Spur sich in dem למען אשר v. 5a bemerklich macht. Ausser diesen beiden Bestandtheilen findet sich noch eine Reihe redaktioneller Einträge und Nachträge, die durch ihre Verwandtschaft mit P. ihre Zusammengehörigkeit erweisen, ohne jedoch zu einem organischen Ganzen zusammenzugehen, und daher als von Rp. herrührend anzusehen sind. Seine Hand zeigt sich in der Anrede oder Einleitung v. 1. 2, die ganz in der Manier von P. gehalten ist, aber doch durch einige bedenkliche Abweichungen, die dem Redaktor untergelaufen sind, ihre unechte Herkunft verräth. Während nämlich nach P. Moseh immer von Jhvh. den Auftrag erhält, die ihm gesagten Worte entweder Aharon und seinen Söhnen (vgl. Lev. VI 1. 18, XVI 2, Num. VI 22. 23, VIII 1 fg., XVII 1. 2, XVIII 25. 26) oder den Söhnen Israels (Ex. XXV 1. 2, Lev. I fg., IV 1 fg., VII 28. 29, XII 1. 2, XXVII 1. 2 Num. V 1. 2. 5. 6. 11. 12, VI 1. 2, IX 9. 10, XV 1. 2. 17. 18. 37. 38, XVII 16, XXVIII 1. 2, XXX 1, XXXIII 50, XXXIV 1, XXXV 1. 9), nie aber beiden zusammen mitzutheilen, soll Moseh nach Lev. XVII 1. 2 die Worte dieses Gesetzes sowohl Aharon und seinen Söhnen wie den Söhnen Israels mittheilen. Dasselbe wiederholt sich im H. Lev. XXII 17. Die Ueberschrift passt in ihrer doppelten Beziehung übrigens nicht zu dem folgenden Gesetz, das lediglich an das Volk gerichtet ist. Höchstens kann der von Rp. eingeschobene v. 6 die Beziehung auf Aharon und seine Söhne rechtfertigen vgl. Dillm. i. s. C. z. d. St. p. 536. Ferner ist auf Rechnung von Rp. zu setzen: אל- פתה אהל מועד v. 4. 5. 9, das sich bekanntlich bei P. im Ueberfluss findet (vgl. Lev. I 3. 5, III 2, IV 4. 5. 7, VIII 3. 4. 31. 33, XII 6, XIV 11. 23,

XV 14. 29, XVI 7 u. ö.), ferner der ganze Passus **והביאם אל-** **מועד** v. 5, der ganze v. 6, der mit Stellen wie Lev. I 9 Num. XVIII 17 zu vergleichen ist, und endlich die v. 15. 16, die aus P. von ihm hier eingetragen sind. Man hat freilich v. 6 für Rp. beanstanden wollen durch Hinweis auf **מזבה יהוה** in diesen v., das sich sonst bei P. nirgends finde und vielmehr an das Bb. Ex. XX 26, XXI 14, und an das Deuteronomium Deut. XII 27, XVI 21, XXVI 4, XXVII 6, XXXIII 10 erinnern. Es ist freilich zuzugeben, dass sich in den pentateuchischen Partien des P. die Ausdrucksweise **מזבה יהוה** in ähnlichem Zusammenhange nie findet. In analogen Stellen des P. findet sich immer nur **על-המזבה** in Verbindung mit dem verb. **זרק** vgl. Lev. I 5. 11, III 2. 8. 13, VII 2, VIII 19. 24, IX 12. 18, oder **המזבה** in Verbindung mit dem verb. **הקטיר** vgl. Lev. I 9. 13. 15, II 2. 9, III 5. 11. 16, IV 19. 26. 31. 35, V 12, VII 5. 31, VIII 16. 21. 28. IX 10. 17. 20, XVI 25 (vgl. auch VI 8 **המזבה** und IX 13. 17 **על-המזבה**). Indes findet sich Jos. XXII 29, in einer anerkannt zu P. gehörigen Partie, die Bezeichnung **מזבה יהוה** ebenfalls. Unmöglich ist sie also auch für P. und Rp. nicht, und in unserem Falle ist die ausdrückliche Hinzufügung des Namens Jhvs durch den beabsichtigten Gegensatz gegen den Götzendienst, der die vv. 5—7 beherrscht, geradezu nothwendig geworden. In den pentateuchischen Opfervorschriften des P. dagegen ist auf den Götzendienst bekanntlich gar keine Rücksicht genommen, und wenn von einem **מזבה** die Rede ist, so ist es selbstverständlich der Jhvs. So kann der fragliche Ausdruck die Zurechnung dieses v. zu P. oder vielmehr die Ableitung desselben aus dieser Quelle bezw. Prägung nach deren Vorbilde nicht verbieten, zumal der v. auch sonst den in P. wehenden Geist ausathmet.

Nach der Erledigung dieser unerquicklichen aber im Interesse der Akribie nicht zu umgehenden Nebenfragen komme ich endlich zu der Hauptfrage, die uns bei Cap. XVII beschäftigen muss, nämlich der Frage nach dem Verhältnisse des oben herausgeschälten Kernes zu P. Von der Bestimmung

dieses Verhältnisses wird es eigentlich erst abhängen, ob man ein Recht hat Lev. XVII zum H. zu rechnen. Vgl. m. Bem. in Capitel I. Die mancherlei, allerdings wie vorhin gezeigt, durchweg auf redaktioneller Uebearbeitung beruhenden sprachlichen Anklänge an P. (bemerke noch **הַקָּרִיב קָרְבָּן** v. 3 wie Lev. I 2. 10. 14, II 1 u. ö., und den ganz nach P. geprägten Schlusssatz in v. 7), die für P. charakteristische Ausdehnung unserer Gesetzgebung auch auf die Gerim und das darin angezeigte Uebergewicht des religiösen über das nationale Interesse, das Princip der Einheit der Cultusstätte und schliesslich der ganze Geist der Gesetzgebung haben viele Forscher vermocht, Cap. XVII P. zuzuschreiben, und demgemäss das H. erst mit Lev. XVIII beginnen zu lassen. Aber schon Knobel i. s. Comm. z. d. St. p. 495 hat nachgewiesen, dass die Gesetzgebung Lev. XVII bei aller Verwandtschaft der Materie doch P. nicht zugeschrieben werden dürfe. Ich verweise hier vor Allem auf Wellh. Comp. d. Hex.² p. 152 fg., dessen Ausführungen den selbständigen Charakter dieser Gesetzgebung im Vergleich mit P. zur Evidenz erwiesen haben. Er betont vor Allem, dass die hier ausdrücklich geforderte Einheit der Cultusstätte bei P. stillschweigende Voraussetzung sei, und dass, hätte P. sie doch ausdrücklich fordern wollen, dies an ganz anderem Orte hätte geschehen müssen. Man könnte hier freilich sagen, Cap. XVII sei eben durch einen Redaktor von seiner ursprünglichen Stelle entfernt, dann bleibt aber immer noch der Widerspruch, in dem sich unsere Gesetzgebung mit P. in Bezug auf das Schlachten befindet. Nach XVII 3. 4 hat alles Schlachten am Heiligthum zu geschehen, nach P. ist das profane Schlachten durchaus frei vgl. Gen. IX 22, Lev. VII 23 fg. Demnach gehören die vv. 3. 4 nicht zu P.¹⁾ Ganz un-

¹⁾ Der von Dillm. u. Kittel, auch von Horst erhobene Einwand, das Gebot Gen. IX 22 fg. habe im Sinne von P. keine Geltung mehr für die mosaische Zeit, ist von Wurster a. a. O. p. 120 gut abgefertigt. Er sagt: Wie ist da der ganze Charakter von Q. misskannt. So gut das Sabbathgebot Gen. II, die Verordnung wegen des Blutessens Gen. IX, die Beschneidung Gen. XVII, das Passah Ex. XII, lauter Vorschriften

möglich ist auch für P. die generelle Zusammenfassung der Opfer in der Formel **עֹלָה אוֹ זֶבֶח**, Brandopfer und Schlachtopfer XVII 8. 9. Bei P. treten letztere ganz zurück und Chat-tath und Ašam, die hier gar nicht mit erwähnt werden, sind in den Vordergrund getreten. Der Verfasser von P. hätte sich hier einer ganz anderen Formel bedient. Schliesslich finden sich auch noch sprachliche Merkmale, die von P. direct wegweisen, so das **נָחַן פָּנִים** v. 8, **אֱלֹהִים תֹּאמַר** v. 4. 9, **הָאִישׁ הָהוּא** v. 10, die Mannigfaltigkeit der Drohformeln, für die sich in P. die Schablone gebildet hat **וְנִכְרְתָה תְּנֶפֶשׁ הָהִיא מֵעַמּוּיָהּ** vgl. Lev. VII 20. 21. 25. 27, und unter ihnen besonders die, die das göttliche Ich so energisch hervortreten lässt in **וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ** v. 10. Nach alle dem haben wir es nicht mit einem Stück aus P., sondern mit einer von P. unabhängigen Gesetzgebung, die sich als Vorstufe zu P. erweist, zu thun.¹⁾ Damit ist zugleich das Recht, Lev. XVII zur nachfolgenden Gesetzgebung zu schlagen, nachgewiesen. Inwiefern es mit derselben eine organische oder litterarische Einheit bildet, hat die weitere Untersuchung herauszustellen.

Freilich heben sich nun gleich die beiden folgenden Capitel in durchaus eigenartiger Weise von Cap. XVII ab, so dass man zunächst glaubt, eine ganz andere Gesetzgebung in ihnen vor sich zu haben. Es folgen nämlich in Cap. XVIII—XX neben Ehe- und Keuschheits-Gesetzen vorwiegend sittliche Bestimmungen. Cultus-Verordnungen haben nur eine untergeordnete Bedeutung. Auch die Form der Bestimmungen sticht auffällig von der im Cap. XVII angewandten ab. Der Gesetzgeber liebt vielfach die directe Anrede in der zweiten Person Singularis oder Pluralis. Man glaubt sich oft in die Gesetz-

ausser Zusammenhang mit der Stiftshütte und Aharoniden, ihre Geltung auch noch nach der Sinaioffenbarung behalten sollen, ebenso auch Gen. IX 22 fg.

¹⁾ Die von Wellhausen u. A. als Argument gegen die Zugehörigkeit zu P. geltend gemachte Motivirung der Verordnung v. 3. 4 durch Einschränkung des Götzendienstes, ist nach meiner Quellenscheidung allerdings belanglos geworden.

gebung des Bundesbuchs, des Dekalogs oder des Deuteronomiums versetzt. An Bundesbuch und Deuteronomium erinnern vor Allem die hier beliebten Paränesen, durch welche die einzelnen Abschnitte der Gesetzgebung XVIII—XX eingerahmt und zusammengehalten werden, vgl. Lev. XVIII 1—5. 24—30, XIX 36. 37, XX 22—24 mit Ex. XXIII 20—33, XXXIV 11 fg. und den zahlreichen analogen Parteen des Deuteronomiums. Eigenthümlich ist den paränetischen Parteen unserer Capitel aber vor Allem die oft wiederkehrende Formel **אני יהוה** vgl. XVIII 5. 6. 21, XIX 12. 14. 16. 18. 28. 30. 32 (10 mal) oder **אני יהוה אלהיכם** vgl. XVIII 2. 4. 30, XIX 2. 3. 4. 10. 25. 31. 34, XX 7 (11 mal). Letztere ist zuweilen durch einen Relativsatz erweitert, so XIX 36 **אשר** **אשר הבדלתי אתכם מן** XX 25 **הוצאתי אתכם מארץ מצרים העמים**. Wie man aus den angeführten Stellen sieht, sind diese Formeln auch in die Substanz eingedrungen und geben ihr das eigenthümliche Gepräge. Stehend sind ferner in den Paränesen die Verbindungen von **הקות** und **משפטים** und im Zusammenhang damit von **שמר** und **עשה**, vgl. XVIII 4 **את-משפטי** **את-משפטי** XVIII 5. 26, XIX 37, XX 22, **תעשו ואת הקתי תשמרו**, oder XVIII 5. 26, XIX 37, XX 22, **שמרתם את-הקתי ואת-משפטי**, in der letzteren Stelle noch mit der Erweiterung **ועשיתם אתם**; oder XIX 19 **את-הקתי תשמרו**. Man beachte ferner das beliebte **הלך בהקות** in XVIII 3, XX 23. Charakteristisch ist weiter das verb. **הקיא** XVIII 25. 28. XX 22, das gehäufte **תועבות** XVIII 26. 27. 29. 30. Der Sing. **תועבה** findet sich zweimal in der Gesetzgebung selbst XVIII 22, XX 13. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehe ich zur Besprechung der einzelnen Cap. über.

Cap. XVIII beginnt mit einer paränetischen Einleitung v. 1—5. Die in derselben vorausgesetzte Situation ist die des Wüstenaufenthaltes. Die Söhne Israels sollen in dem Lande, in das Jhvh. sie bringen wird, weder in den Werken und Greueln der Aegypter, aus deren Lande sie kommen, noch in denen der Canaaniter, deren Land sie erst in Besitz nehmen sollen, wandeln, sondern vielmehr Jhvhs. Satzungen und Rechte halten und durch sie leben.

Nun folgt eine Reihe von Verboten, die sich alle, ausser dem ersten, in der 2. Person Sing. an den Einzelnen wenden. Sie beziehen sich mit einer Ausnahme, vgl. v. 21, alle auf geschlechtliche Verhältnisse und verbieten den geschlechtlichen Verkehr mit den nächsten Verwandten (כל-שאר בשרו v. 6), also die Blutschande v. 6—18, den Ehebruch v. 20 und unnatürliche Unzucht v. 19. 22—23. Gemeinsam ist diesen Verordnungen die Wendung גלה ערות-פ'. Eine kunstmässige innere Gliederung dieser Gesetze, wie sie Ew. Gesch. Israels II p. 213 fg. annimmt, indem er vier Gruppen von je fünf Gesetzen unterscheidet, habe ich nicht herausfinden können. Ohne Zweifel hat der Verfasser der paränetischen Einleitung v. 1—5 die in diesem Capitel enthaltene Gesetzgebung ihrer hauptsächlichlichen Substanz nach und wohl auch in der jetzigen Form bereits mündlich oder schriftlich fixirt in der Ueberlieferung vorgefunden. So wie er sie fand, hat er sie im Grossen und Ganzen auch aufgenommen. Nur an zwei Stellen erkenne ich seine eingreifende Hand. Zunächst in v. 6. In diesem hat er den folgenden Bestimmungen über die Blutschande eine allgemeine Ueberschrift gegeben. Diese hebt sich von den folgenden vv. durch den ihr mit der Paränese gemeinsamen Plur. der Anrede deutlich ab und wird durch den Schlusssatz אני יהוה sicher als Werk des Paräneten gekennzeichnet. Auch v. 21 stammt von ihm. Hier wird verboten, dem Moloch Kinderopfer darzubringen. Dieses Verbot gehört sicher ursprünglich nicht hierher. Es trägt aber dem Wortlaut nach unmissverständlich die Spuren der Gesetzgebung XVIII—XX, vgl. vor Allem das אני יהוה, dann aber auch לא תהלל את-שם אלהיך, vgl. XIX 12. Der Verfasser der Paränese hat offenbar diesen Zusatz gemacht. Er muss für ihn sehr zeitgemäss gewesen sein. In den dem Exil voraufgehenden Zeiten, besonders unter der Regierung Manasses, war der Moloch-Cult stark in Aufnahme gekommen. Die inhaltlich völlig unmotivirte Anknüpfung dieses v. an v. 20 war wahrscheinlich durch das Stichwort זרע in v. 20 nahegelegt. Aus der Anfügung von v. 21 geht be-

sonders klar hervor, dass der Autor die Gesetzgebung bereits vorfand; er arbeitet mit gegebenem Material.

Die vv. 24—30 enthalten die Schluss-Paränese zu diesem Capitel; sie zeigt mit der Eingangs-Paränese deutliche Verwandtschaft, nur dass hier nicht mehr auf die Aegypter, sondern nur noch auf die kanaanitischen Völkerschaften exemplificirt wird, welche sich der vorher genannten Vergehen schuldig gemacht und darum den weiteren Besitz des Landes verscherzt haben. Merkwürdig ist hier übrigens die Inconsequenz in der Einhaltung der vorgestellten Situation. Nach v. 24 sollen die bisherigen Bewohner des verheissenen Landes doch erst vertrieben werden. Die vv. 25. 27. 28 setzen dagegen die Vertreibung derselben als geschichtliche Thatsache voraus und stellen dem Volke Israel für den Fall seines Ungehorsams ein gleiches Gericht in Aussicht. Der Gedanke an das Exil bricht hier deutlich hervor. Der Paränet ist hier offenbar aus seiner Rolle gefallen. Es ist kaum nöthig, mit Dillm. i. s. Com. z. d. St. p. 549 eine redaktionelle Zusammenarbeitung verschiedener Stücke oder doch eine spätere Ueberarbeitung des Originals zur Erklärung der erwähnten Inconcinnität anzunehmen.

Uebrigens nimmt in dem Schlusstück v. 24—30 der v. 29 unsere Aufmerksamkeit noch in Anspruch. Er weist in seiner Strafandrohung die Merkmale von Lev. XVII auf und giebt sich somit als das Band, welches Cap. XVIII mit dem vorausgehenden Cap. XVII verbindet. Wir haben in diesem v. den ersten direkten Beweis dafür, dass wir Recht hatten, wenn wir Cap. XVII zur vorstehenden Gesetzesmasse rechneten. Freilich die Einheit des Verfassers ist damit noch lange nicht für beide Capitel erwiesen. Denn wie schon Kayser und nach ihm Horst a. a. O. p. 18 gesehen haben, ist dieser v. in Cap. XVIII eingesprengt. Er nimmt sich bei näherer Betrachtung fremdartig in seiner Umgebung aus. Denn der Verfasser der Paränese hat das Volk immer als ein Ganzes im Auge und richtet seine Worte an die Söhne Israëls in der 2. Pers. Plur. (ihr), der Verfasser von v. 29 verfährt dagegen individuell und leitet seine Bestimmung ein mit: „jeder, der“; der erstere entwirft die Be-

schreibung der Strafen und der Belohnungen immer auf Grund der vorgestellten concreten geschichtlichen Verhältnisse (Ausreibung aus dem Lande, Verleihung eines Landes, da Milch und Honig fließt, XX 24), letzterer verfährt ganz allgemein und redet von der Ausrottung der einzelnen Sünder aus der Volksgenossenschaft. Nach allem steht v. 29 nur in redaktioneller Verbindung mit Cap. XVIII. Der Redaktor, welcher Cap. XVII mit Cap. XVIII fg. verband, hat aus Cap. XVII die betreffende Wendung in Cap. XVIII hineingetragen. Das hier zum ersten Male aufgedeckte Verhältniß zwischen beiden Capiteln wird im Laufe der Untersuchung wiederholt Bestätigung finden.

Wir kommen zu Cap. XIX. Dieses enthält vorwiegend sittliche Bestimmungen auf Grund des Bundesbuchs, Deuteronomiums und Dekalogs. Sie werden eröffnet durch die Grundforderung: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, euer Gott.“ Die Tendenz des Gesetzes, der es seinen Namen verdankt, und die auch in den vorigen Capiteln spürbar war, tritt hier in voller Klarheit vor unsere Augen. Die angeführte Grundforderung entfaltet sich nun in einer Reihe von Einzelforderungen meist sittlich-religiöser Art, aber hier und da doch durch andersartige unterbrochen. Der Form nach treten die Forderungen in der 2. Pers. Sing. od. Plur., oft in buntem Wechsel des Numerus, auf. Man gewinnt auch hier wieder von vornherein den Eindruck, dass der Autor mit gegebenem Materiale gearbeitet hat.

An die Spitze treten v. 3. 4 zwei bedeutsame Forderungen, die beide durch das gewichtige, diesen Capiteln eigenthümliche **אני יהוה אלהיכם** zum Abschluss gebracht sind. Jede dieser Forderungen zerfällt wieder in zwei einzelne: „Ihr sollt Mutter¹⁾ und Vater ehren und meine Sabbathe beobachten“ v. 3 und: „ihr sollt euch nicht zu den Götzen wenden, und Gussbilder sollt ihr euch nicht machen“ v. 4. Mit Recht ist hier darauf

¹⁾ Beachte die Voranstellung der Mutter vor den Vater vgl. Lev. XXI 2.

aufmerksam gemacht worden, dass hier die erste Tafel des Dekalogs zu Grunde liegt.

Diese Forderungen der Pietät werden in v. 5—8 durch eine Bestimmung rein cultischer oder ritueller Art über den Genuss der Selamim-Opfer unterbrochen. Dieser Genuss hat danach am ersten und zweiten Tage stattzufinden, für den dritten ist er verpönt. Der Inhalt dieser v. hat dazu verleitet, sie als Eintrag aus P. anzusehen.¹⁾ Das wäre zunächst aber ein sehr ungenauer Eintrag, da P. in Lev. VII 11 fg. die Ausdehnung des Genusses der Selamim-Opfer auf den zweiten Tag nur für die freiwilligen und gelobten Selamim-Opfer gestattet, für die Thodah, die dritte Unterabtheilung der Selamim-Opfer, dagegen auf den ersten Tag einschränkt. In Lev. XIX 5—8 scheint die Bestimmung doch aber principielle Bedeutung zu haben und alle Selamim-Opfer ohne Unterschied umfassen zu sollen. Anders ist die Stelle unmöglich zu verstehen. Wenn man freilich die Stelle XXII 29. 30 heranzieht, die für die Thodah den Genuss auf den ersten Tag legt, so wäre der Widerspruch mit P. wenigstens im Hinblick auf das Ganze ausgeglichen, da die Selamim-Opfer in XIX 5—8 dann eben dem Zusammenhang gemäss nur von freiwilligen und gelobten verstanden werden dürften. Es wäre nun allerdings möglich, dass Rp., dem auch die Stelle XXII 29. 30 vorlag, die Einschränkung der Selamim-Opfer auf die letztgenannten Arten in XIX 5 fg. spontan vollzogen und aus Lev. VII 17. 18 die vv. 6—8 nachgetragen hätte. So würde sich immer noch am besten die sprachliche Eigenthümlichkeit der betreffenden vv. und vor Allem auch des P. eigenthümliche *וּנְכַרְתָּה הַנֶּפֶשׁ הַזֶּה מֵעַמִּיהָ* v. 8 erklären und wir hätten den Vortheil, keinen Dissensus zwischen P. und Rp. constatiren zu müssen.²⁾ Der fünfte v. selbst kann jedoch keinesfalls auf P. resp. Rp. zurückgeführt

¹⁾ Vgl. Kayser, Das vorexilische Buch p. 69 J. p. Th. 1881 p. 541.

²⁾ Dass übrigens ein solcher recht gut möglich sein kann und daher an sich nicht hinreicht, eine solche Erklärung von vornherein von der Hand zu weisen, werden wir noch bestimmter bei Lev. XXIII und XXV sehen.

werden seiner Sprache und der ganzen Form wegen. Die letztere (2. Pers. Plur.) nimmt ihn für die Bestimmungen des Cap. XIX in Anspruch. Auch in den Worten **כִּי אַתָּה קָדֵשׁ יְהוָה חָלָל** scheint ein Stück aus H. vorzuliegen. Jedenfalls hat also auch das H. ursprünglich im Anschluss an die religiöscultischen Forderungen v. 4 eine Bestimmung über die Selamim-Opfer gehabt. Dieselbe ist jedoch jetzt nur bruchstücksweise vorhanden und durch Rp. nach P. inhaltlich und formell retouchirt. So wie sie jetzt lautet, ist sie ein Fremdling unter den übrigen Bestimmungen des Cap. XIX.

Rein sittlicher Art ist wieder das Verbot der Nachlese in Feld und Weinberg v. 9. 10. Die Nachlese soll den Armen und Fremdlingen zu Gute kommen. Die Grundstelle ist Deut. XXIV 19—21. Die Anrede erfolgt in der 2. Pers. Sing. Geschlossen wird die Verordnung durch das nachdrückliche **אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם**, vgl. v. 3. 4.

In den vv. 11—18 folgen weitere sittliche Bestimmungen, die manche Anklänge an die zweite Tafel des Dekalogs aufweisen. Hier vor Allem ist der Numeruswechsel auffallend und oft geradezu störend. Ohne Zweifel beruht derselbe hier auf starker Abhängigkeit von den Vorlagen. Die in Rede stehenden Bestimmungen zerfallen in vier Abschnitte, von denen jeder mit der Wendung **אֲנִי יְהוָה** schliesst. Ob die einzelnen Abschnitte Pentaden enthalten sollen, lasse ich dahingestellt. Jedenfalls ist ihre Zugehörigkeit zum originalen Kern der Gesetzgebung erwiesen.

Unmittelbar an diese sittlichen Vorschriften schliessen sich in v. 19 einige Sätze gegen naturwidrige Vermischungen, denen die Idee der Reinheit und Heiligkeit ebenfalls zu Grunde liegt, und die dieser Idee die Aufnahme in die vorliegende Gesetzgebung verdanken. Ich halte sie daher auch ohne das abschliessende **אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם** für einen integrierenden Bestandtheil unserer Gesetzgebung. Das gilt wohl auch von der in v. 20 vorliegenden rechtlichen Bestimmung über den Verkehr eines Mannes mit einer nicht losgekauften Sklavin, der nicht mit dem Tode beider bestraft, wohl aber in einer nicht

näher bezeichneten Weise geahndet werden soll. Obwohl man diese Bestimmung eher in einem Rechtscodex, wie den Mišpatim des Bb., erwarten sollte, und der Gesichtspunkt einer unnatürlichen Vermischung hier kaum Anwendung finden dürfte, ist sie doch wohl vom Sammler ursprünglich mit aufgenommen worden wegen ihrer Beziehung auf geschlechtliche Verhältnisse, deren Regelung der Autor des H. sich angelegen sein lässt. Sicher aber gehören die vv. 21. 22 dem letzten Redaktor Rp. an, der sie aus P. eingetragen oder doch aus von dort entlehnten Materialien aufgebaut hat. Jedes Wort erinnert hier an P., so ונסלח לו, וכפר עליו הכהן, אל-פתח אהל מועד, אשם. Möglich ist, dass dieser letztere Eintrag eine frühere Bestimmung, die näher sagte, worin die Ahndung bestehen sollte, und die vielleicht auch eine charakteristische Schlussformel enthielt, verdrängt hat.

Die folgenden Bestimmungen v. 23—35, theils heilige, v. 23—25, und unheilige, v. 26—28, Gebräuche betreffend, theils sittliche Forderungen, v. 29—36, mit einer durch mechanische Benutzung der Vorlagen veranlassten Wiederholung einer früher bereits gegebenen Bestimmung, vgl. v. 30 a mit 3 b, behandelnd, gehören zweifellos zum ursprünglichen Stamm. Achtmal findet sich bei ihnen die charakteristische Schlussformel v. 28. 30. 37 oder v. 25. 31. 34, einmal die erstere mit dem charakteristischen Vorsatz v. 32, und einmal zum Schluss die letztere mit der Erweiterung durch einen Relativsatz v. 36.

Wie Cap. XVIII so war auch Cap. XIX fast ganz für das H. in Anspruch zu nehmen. Nur in den vv. 6—8. 21. 22, wie auch in der Ueberschrift finden sich Spuren von Rp. Noch mehr wie in Cap. XVIII zeigte es sich, dass der Autor von verschiedenen Vorlagen und Ueberlieferungen abhängig war.

Cap. XX ist zu einem guten Theile das Pendant zu Cap. XVIII. Es ist hier im grossen Ganzen von denselben Vergehen die Rede, von Blutschande, Ehebruch und unnatürlicher Unzucht. Der Verfasser des vorliegenden Cap. hat hier ebenfalls eine ältere Gesetzesaufzeichnung benutzt und

verarbeitet. Diese hier in Rede stehende Aufzeichnung stellt die genannten Vergehen unter den Gesichtspunkt der sie treffenden Strafe und enthält so für Cap. XVIII, das sich einfach mit dem Verbote der einzelnen Verbrechen begnügte, die wünschenswerthe Ergänzung. Die unserem Cap. XX zu Grunde liegende Sammlung enthielt jedoch ursprünglich noch andere, nicht auf geschlechtliche Verhältnisse bezügliche Bestimmungen; diese scheinen meist weggelassen und nur noch in einer kleinen, dem Bedürfnis der Zeit entsprechenden Auswahl vorhanden zu sein. Vgl. Cap. XXIV.

Eine solche ist gleich die erste v. 2—5, enthaltend die Strafe für den Molochsdienst spec. das Molochkinderopfer. Die Strafe lautet auf Tod durch Steinigung, ירגמרו באבן מות יומת. Mit dieser kurzen präzisen Strafbestimmung, wie sie sich auch bei den anderen Delikten findet, war die ursprüngliche Verordnung ohne Zweifel zu Ende. Was in v. 3—5 jetzt folgt, ist Zusatz eines Redaktors, und zwar ein recht schwerfälliger, in überflüssigen Wiederholungen und un gelenken Motivirungen sich bewegender; v. 5 ist lediglich Wiederholung von v. 3. und v. 4 dient zur Motivirung des persönlichen Eingreifens Jhvh's., für das bei dem von der Volksgemeinschaft zu vollziehenden Strafverfahren v. 2 kein Platz zu sein schien. Nun hat aber der Paränet, der uns in Cap. XVIII 1—5. 24—30 begegnete, und der auch Cap. XX in seine Sammlung aufnahm, diesen Zusatz unmöglich selbst geschrieben. Wie leicht und gefällig fließt dessen Sprache dahin. Zudem hat er die Gewohnheit, die von ihm vorgefundenen Gesetzesstücke möglichst intakt zu lassen, Bestimmung an Bestimmung zu reihen, höchstens hier und da, an geeigneten Ruhepunkten, die für ihn so charakteristische Schlusswendung einzuschalten, von ihm selbst componirte Drohungen dagegen in dem von ihm geschaffenen Rahmen anzubringen. Dazu richtet er seine Drohungen immer an das ganze Volk, nie an den einzelnen Verbrecher und Sünder, wie es in dem vorliegenden Zorneserguss der Fall ist. Wir brauchen nach dem Verfasser desselben nicht lange zu suchen. Die Wendungen והכרתיו אתו מקרב עמו, נתן פנים בפ' weisen deutlich

genug auf Cap. XVII. Cap. XVII hat aber bekanntlich mit Cap. XVIII fg. an sich gar nichts zu thun. Es steht mit ihnen in nur redaktioneller Verbindung. Daraus ergibt sich un-
schwer, dass derjenige, der Cap. XVII mit Cap. XVIII fg. verband, den Eintrag v. 3—5 gemacht haben muss. Wir haben hier dasselbe Verhältniss wie bereits oben bei XVIII 29.

Die Strafbestimmung v. 6 gegen den, welcher sich zu Totenbeschwörern und Wahrsagern wendet, ist im Zusammenhange unseres Capitels von vornherein verdächtig. Hier fehlt eine den anderen Fällen analoge Strafbestimmung vollständig und an ihrer Statt stehen wieder wie in v. 3—5 die aus Cap. XVII entlehnten Formeln 'והכרתיו אתו נתן פנים בפ' und 'מקרב עמו'. Während ferner die Bestimmungen in Cap. XX fast regelmässig mit 'איש איש אשר' oder 'איש אשר' beginnen, lautet hier der Anfang 'הנפש אשר' (vgl. XVII 10). Wir haben danach hier wieder einen Eintrag wie in den vv. 3—5, nur dass derselbe hier nicht etwa nur eine Erweiterung einer bereits vorhandenen Bestimmung enthält, sondern eine ganz neue Bestimmung hereinträgt. Ursprünglich hat hier ohne Zweifel eine verwandte Bestimmung gestanden und zwar dieselbe, die jetzt in den letzten v. unseres Capitels verschlagen ist und da ausserhalb alles Zusammenhanges steht. Diese Bestimmung, die für einen Totenbeschwörer und Wahrsager aus den Israeliten den Tod durch Steinigung festsetzt, ist der Bestimmung in v. 2 durchaus conform.

In den vv. 7. 8 folgen zwei Schlussformeln. Mit einer wäre es genug gewesen. Der v. 8 a erinnert an den Paräneten von Cap. XVIII, nur 8 b will nicht zu ihm stimmen; dafür gehört aber 7 b ihm an, während 7 a ihm wieder fremd ist. Die Formeln sind ohne Zweifel in einander übergegangen; die beiden Endsätze sind vertauscht. Die Hälften 8 a und 7 b einerseits und 7 a und 8 b andererseits haben ursprünglich zusammengehört. Die erstere Formel 8 a, 7 b ist der Sammlung XVIII bis XX ursprünglich eigen gewesen. Die letztere 7 a, 8 b ist später hinzugekommen. Woher? wird später noch klar werden.

Der neunte v. gehört sicher zum ursprünglichen Stamm

der Gesetzgebung; beachte das **מִוֹת יוֹמָת** und **דְּמִי בּוֹ**. Nur das **כִּי** im Eingang ist vom Uebel und muss, weil sinnlos, einfach getilgt werden.

Erst mit v. 10 kommen wir in das richtige Fahrwasser und bleiben darin mit einer einzigen Unterbrechung v. 19 bis zum Schluss der vorliegenden Gesetzgebung in v. 24. In den vv. 10 ff. werden die strafbaren Fälle der Blutschande nach einander aufgezählt und zwar nicht in derselben Reihenfolge, auch nicht in derselben Anzahl wie in Cap. XVIII. Um nun aber doch einigermaßen einen Parallelismus mit Cap. XVIII herzustellen, hat der Sammler von Lev. XVIII—XX die Gesetzesreihe in Cap. XX nach der in Cap. XVIII enthaltenen ergänzt und zwar derart, dass er XVIII 12.13 in eine Bestimmung zusammenfasste und sie unter Beibehaltung ihrer charakteristischen Formulierung, aber mit Hinzufügung einer Strafandrohung hinter XX 18 einfügte. So erklärt sich am einfachsten die abweichende, an Cap. XVIII erinnernde Form dieses Verses. Redaktionelle Zusätze finden sich in v. 17, insofern hier die ursprünglich allein auf den Bruder bezügliche Strafandrohung auch auf die Schwester ausgedehnt wird. Das **וַנִּכְרַתוּ לְעֵינֵי בְנֵי עַמָּם** lässt auf den Redaktor schliessen, der Cap. XVII mit Cap. XVIII fg. verband. Auf seine Rechnung kämen dann auch die Worte **וְהָיָא תִּרְאָה אֶת-עֲרוּתָהּ**. Auch v. 18 ist erweitert. Sicher original ist nur der Vordersatz. Die Worte **וְהָיָא גִלְתָּה אֶת-מִקְרָה הָעֶרְוָה וְהָיָא גִלְתָּה אֶת-מִקְרָה דְּמִיָּה** sind jedenfalls Zusatz, vielleicht erst des Rp., der auch die Strafandrohung geschrieben haben könnte vgl. Lev. XII 7. Die übrigen Sätze sind in bester Ordnung.

Die vv. 22—24 enthalten einen paränetischen Schluss, dessen Zugehörigkeit zu XVIII 1—5, 24—30 bereits oben erkannt war. Hier zeigt sich die Aehnlichkeit mit JE. und Deut. am signifikantesten, vgl. v. 24 **אֶרֶץ וּבֵית הָלֶב וְדָבַשׁ**. Die Situation des Wüstenaufenthaltes ist eingehalten. Auffallend ist das am Schluss sich findende **אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים**. Man weiss nicht, hat sich die Wendung hier nach dem folgenden **הִבְדַּלְתֶּם** gemodelt, oder ist der folgende Passus wegen der in **הִבְדַּלְתִּי**

gebotenen bequemen Anknüpfung hier angefügt. Die Frage wird sich nur in Verbindung mit der Untersuchung über sonstige versprengte Stücke des H. erledigen lassen. Vgl. Capitel I dieser Abhandlung. Ich bemerke zu den vv. 25. 26 nur, dass sie in der vorliegenden Form nicht zu dem originalen Kern der Gesetzgebung gehören, sondern nur als Zusatz des Rp. zu verstehen sind. Ursprünglich hat allerdings, wie früher wahrscheinlich gemacht ist, das H. und speciell die in Rede stehende Partie desselben ein Gesetz über reine und unreine Thiere enthalten. Dies ist aber durch Rp. bei Einarbeitung des H. in P. aus H. herausgenommen und in Lev. XI verarbeitet resp. von der hier sich findenden Gesetzgebung absorbirt. Ein ziemlich gut erhaltener Rest trat uns in Lev. XI 43—45 entgegen. Die vv. 25. 26 spielen sichtlich auf dieses Gesetz an, sind aber selbst nicht etwa Rudera dieses Gesetzes, sondern enthalten nur Anklänge an dasselbe. Sie scheinen aber nicht nur die genannten vv. sondern auch Lev. XI 47 vorauszusetzen. Diese Stelle gehört zweifellos zu P. Da in diesem v. das verb. **הבדיל** gegeben ist, so hat Rp. vielleicht in der That in v. 24 ein ursprüngliches **הוצאתי** in **הבדלתי** verwandelt, um einen glatten Uebergang herzustellen.

Ueber v. 27 ist bei v. 6 das Nöthige gesagt. Damit wäre die Untersuchung über die Cap. XVIII—XX zu ihrem Abschluss gekommen. Vorweg bemerke ich jedoch, dass wir im Verlaufe unserer weiteren Untersuchung noch auf manche versprengte Partikel stossen werden, die ursprünglich im Rahmen von Cap. XVIII—XX ihre Stelle gehabt hat.

Die Cap. XXI. XXII enthalten einen weiteren wichtigen Theil der Heiligkeitgesetzgebung, der trotz mannigfacher Berührung mit dem eben behandelten doch wieder so manche eigenthümlichen Merkmale aufzuweisen hat, dass er Anspruch auf eine gewisse Selbständigkeit erheben kann. Die genannten Cap. handeln von den Priestern, den heiligen Gaben und von den Opfern, wenigstens von einigen Seiten des Opferwesens. Es ist also schon eine von der vorigen ganz verschiedene Materie, die hier zu Grunde liegt. Wir haben hier ein Cultus-

gesetz wie Cap. XVII. Doch haben die Cap. XXI. XXII mit Cap. XVII litterarisch nichts zu thun, trotz mancher Berührungen (vgl. XXII 18 m. XVII 3. 8). Cap. XVII unterscheidet sich von Cap. XXI. XXII ebenso stark wie von Cap. XVIII—XX. Denn in Cap. XVII fehlen gerade die für Cap. XXI. XXII charakteristischen Wendungen, die nachher zu beschreiben sein werden; ferner heisst das Heiligthum in Cap. XVII משכן, hier durchgehends מקדש vgl. XVII 4 und XXI 12. 23. Eher sind Cap. XXI. XXII den Cap. XVIII bis XX verwandt, ja sie scheinen ganz zu diesen zu gehören. Es lassen sich in der That manche Berührungen auffinden. Vgl. z. B. die Bezeichnung der Leiche mit נפש XXI 1. XXII 4 = XIX 28 (XXI 11 heisst es allerdings genauer נפש מת), die Voranstellung der Mutter vor den Vater XXI 2 = XIX 3, die Phrase הלל שם אלהים XXI 6 = XVIII 21, XIX 12 (sonst heisst es hier freilich immer קדשי את שם קדשי XXII 2. 32; in XX 3 ist es durch einen Redaktor eingetragen); שמר משמרת XXII 9 = XVIII 30, נשא חטא XXII 9 = XX 20; ferner die Formel אני יהוה XXI 12 XXII 2. 3. 8. 30. 31. 33 = XVIII 5. 6. 21, XIX 12. 14. 16. 18. 28. 30. 32. 37; לרצונכם XXII 19. 20 [29] = XIX 5; ירצה XXII 23. 25 = XIX 7; מקדש XXI 12. 23 = XIX 30 (XX 3). Vor Allem aber liegt die Verwandtschaft mit XVIII—XX darin, dass der oberste Gesichtspunkt, aus dem alle einzelnen Verordnungen fliessen, auch hier der der Heiligkeit ist. Ja dieser Gesichtspunkt tritt in XXI. XXII noch viel markanter und ausgesprochener hervor als in XVIII—XX. In der Weise aber, wie das geschieht, zeigt sich zugleich eine auffallende Verschiedenheit von der Gesetzgebung Lev. XVIII—XX. In den Formeln, welche diesen Gesichtspunkt zum Ausdruck bringen, fehlt ganz und gar der geschichtliche Hintergrund, der in Lev. XVIII—XX doch so wesentlich war. An Stelle der geschichtlichen Begründung der einzelnen Forderungen durch die Grossthaten Jhvh's. an seinem Volke wie XIX 36, XX 22 fg. ist hier ausschliesslich (denn XXII 33 ist auszuscheiden) eine mehr begriffsmässige, ja geradezu dogmatische getreten. Sie zeigt sich in der Erweiterung der

unseren Capiteln mit Lev. XVIII—XX gemeinsamen Formel **אני יהוה** durch das Part. Pi. von **קדש**, wie **מקדשו** XXI 15 oder **מקדשם** XXI 23 XXII 9. 16 oder **מקדשכם** XXI 8 XXII 32 (XX 8 ist red. Zusatz). Das erweckt doch den Anschein, als ob wir es in XXI. XXII mit einer zwar den Cap. XVIII bis XX durchaus verwandten, aber doch auch wieder in mancher Hinsicht von ihnen verschiedenen Schicht des H. zu thun hätten. Nun wird man ja freilich zugeben müssen, dass diese Verschiebung des Gesichtspunktes vom geschichtlichen auf das dogmatische Gebiet zum guten Theil durch den Stoff veranlasst sein könne. Der Gesetzgeber hat eben nicht mehr das Volksganze im Auge, sondern in erster Linie einzelne Personen, einen besonderen durch seine Beziehung zum Heiligthum geheiligten Stand, nicht mehr das grosse Gebiet des religiös-sittlichen Lebens, sondern das Gebiet des cultischen Lebens, das seine eigenen Gesetze hat und sich in gewissen heiligen Handlungen erschöpft. Die veränderten Formeln sind daher an sich gut motivirt, und um ihretwillen allein könnte der Verfasser von XVIII—XX immerhin auch den Stoff der Cap. XXI. XXII recensirt haben. Nur vermisse ich dann das paränetische Element, das in XVIII—XX einen so breiten Raum einnimmt. Höchstens in XXII 33 findet sich ein Ansatz dazu. Aber der ist doch verschwindend, wenn man XVIII 1—5, 24 bis 30, XX 22—24 dagegen hält. Dazu ist der Schluss 31 fg., wie wir noch sehen werden, nicht aus einem Guss, sondern offenbar aus den Formeln beider Sammlungen zusammengesetzt. Ob ein solches mechanisches Verfahren dem Paräneten von XVIII—XX zuzutrauen wäre? Ich glaube kaum. Das sieht doch ganz wie Redaktionsarbeit aus. Zugleich will ich daran erinnern, dass sich noch weitere Spuren einer redaktionellen Zusammenarbeit beider Gesetzesammlungen, und zwar innerhalb XVIII bis XX nachweisen lassen. Die Stelle XX 3—5 war oben als redaktioneller Zusatz bestimmt erkannt. Gerade in ihm findet sich nun die Wendung **הלל את-שם קדשי**; ich erinnere ferner an XX 7. 8, wo 7 a, 8 b der Gesetzesammlung, in der sie stehen, durchaus fremdartig sind und sich durch die überflüssige Häufung

der Ausdrücke, die sie veranlassen, selbst als eingeschoben verrathen. Auf Grund dieser Stellen gewinnt man geradezu den Eindruck, als habe derselbe Redaktor, der Cap. XVII mit XVIII—XX verband, gleichzeitig auch die Cap. XXI. XXII mit ihnen verbunden, und wie aus jenem so auch aus diesen Capiteln Wendungen in XVIII—XX eingetragen, wie umgekehrt aus XVIII—XX in XXI. XXII vgl. XXII 31 fg.¹⁾ Eben dadurch ist der Schein einer Einheit für diese ganzen Capitel erweckt. Jedenfalls darf nach diesen Ausführungen als höchst wahrscheinlich gelten, dass die Gesetzgebung Lev. XXI XXII als ein von XVIII—XX unabhängiges Stück zu betrachten ist. Dasselbe ist freilich in fast derselben Weise und von ziemlich demselben Gesichtspunkt aus redigirt, wie Lev. XVIII—XX. Aber der Redaktor ist doch ein anderer gewesen. Ueber die Verschiedenheit desselben von dem der Cap. XVIII—XX kann hier übrigens das letzte Wort noch nicht gesprochen werden. Ich betone nur vorweg, dass der gemeinschaftliche Gebrauch der Formel *אני יהוה* keineswegs zur Annahme einer einheitlichen Recension zwingen kann. Diese Formel kommt, wie wir in Capitel I gesehen haben, auch anderwärts vor und hat in der alt.-hebr. Litteratur ihre eigene Geschichte. So kann sie diese Gesetzgebung wohl in einen ganz bestimmten Litteraturkreis, aber noch lange nicht an einen bestimmten Verfasser weisen.

Wir wenden uns nun zur Analyse der einzelnen Capitel. Cap. XXI enthält eine wohldisponirte Gesetzgebung in Betreff der Priester. Der Priester soll heilig sein, das ist der oberste Grundsatz, der die einzelnen Forderungen bestimmt. Aus ihm ergiebt sich zunächst die Forderung der Heiligkeit im Leben und Wandel v. 1—15, zweitens die Forderung der körper-

¹⁾ Es kann hier wenigstens gefragt werden, ob nicht die Bestimmung Lev. XVII 5. 7, betr. das Verbot des Seirim-Dienstes, früher in dem Verbande von Lev. XVIII—XX gestanden hat. Inhaltliche und sprachliche Verwandtschaft kann nicht geleugnet werden. Zu der Materie Lev. XIX würde sie gut passen. Doch kann mit einiger Sicherheit hier nichts entschieden werden.

lichen Fehlllosigkeit v. 16—24. Während diese für alle gleichmässig gilt, hat jene erste, sofern es sich um den Hohenpriester handelt, in mehrfacher Beziehung eine Verschärfung erfahren. Im Hohenpriester soll sich die Heiligkeit in einer geradezu absoluten Weise verkörpern. Während dem Priester nur verboten ist, sich an der Leiche eines ihm Fremden oder ferner stehenden Verwandten zu verunreinigen, die Berührung der Leiche der Mutter, des Vaters, des Sohnes, der Tochter, des Bruders, der unverheiratheten Schwester ihm dagegen frei steht v. 1—4, hat sich der Hohepriester selbst der Berührung der Leiche des Vaters und der Mutter zu enthalten; den Priestern ist verboten, sich eine Glatze zu scheeren, den Bartrand zu verschneiden, die Haut zum Zeichen der Trauer zu ritzen v. 5. 6; der Hohepriester soll nicht einmal das Haupt entblößen oder die Kleider zerreißen v. 10; die Priester sollen zwar keine Entweihte, Geschiedene, Hure heirathen, aber eine Wittwe ist ihnen nicht ausdrücklich zum Weibe verboten v. 7; der Hohepriester soll nicht einmal eine Wittwe, sondern nur eine Jungfrau aus seinem Volke heirathen v. 13 fg. Ich habe das so ausführlich angeführt, um zu zeigen, dass wir hier ein organisches Ganzes vor uns haben, in dem eine Bestimmung in Bezug auf die andre geschrieben zu sein scheint. Freilich selbst entworfen hat der Autor diese Gesetzesgruppe wohl nicht. Er hat sie, oder doch wenigstens einzelne Bestimmungen, bereits fertig vorgefunden. Sein Werk ist die Composition derselben. Seine Abhängigkeit von Vorlagen zeigt sich in dem oft störenden Wechsel des Numerus: v. 1—4 sind singularisch, 5. 6 pluralisch, v. 7 halb pluralisch, halb singularisch, v. 8. 9 wieder singularisch. Auch hat er eigene Zuthaten hinzugefügt, so höchst wahrscheinlich v. 6. 7c und sicher v. 8, der in dem **קדוש אני יהוה מקדשכם** die charakteristischen Merkmale des Gesetzgebers am deutlichsten zeigt und den Zusammenhang zwischen v. 7 und 9 unliebsam unterbricht. Denn in v. 9 ist die Rede von dem Verhalten, wie es sich für Priestertöchter geziemt. Das ist aber offenbar die Fortsetzung von der Materie in v. 7, wo von den Frauen der Priester die Rede war, von

denen Unbescholtenheit und Reinheit gefordert wurde. Was dazwischen die Aufforderung an das Volk, den Priester heilig zu halten, besagen soll, ist nicht recht einzusehen. Original ist der Satz jedenfalls nicht. In dem Abschnitt v. 10—15 zeigen die vv. 12 und 15 die Spur des Sammlers, in dem Abschnitt v. 16—24, der von der körperlichen Fehllosigkeit der Priester handelt, zeigt v. 23 seine Eigenart.

In Cap. XXI lässt sich aber auch die Hand von Rp. wieder nachweisen, so, ausser in der Ueberschrift und dem Zusatz **אֲשֵׁי יְהוָה** in v. 6, in dem vom Hohenpriester handelnden Abschnitte. Wie wir später noch genauer sehen werden, nimmt der Hohepriester im H. im Verhältnis zu den andern Priestern eine andere Stellung ein als in P. Bei P. heisst der Hohepriester Aharon, und die gewöhnlichen Priester sind seine Söhne vgl. XXI 1, im H. ist der Hohepriester der grösste von seinen Brüdern. Dies Verhältnis hat Rp. nun allerdings hier nicht nach dem Muster von P. umgeformt, aber er hat auf den Hohenpriester die wesentlichen bei P. sich findenden Merkmale übertragen vgl. in v. 10 **אֲשֶׁר יִצַק עַל-רֹאשׁוֹ שֶׁמֶן-הַמִּשְׁחָה וּמֵלֶא** in v. 12 **כִּי נֹר שֶׁמֶן מִשְׁחַת אֱלֹהִיו**, **אֶת-יָדָיו לִלְבָשׁ אֶת-הַבְּגָדִים**. Auch im folgenden Abschnitt v. 16—24, der von der körperlichen Fehllosigkeit der Priester handelt, zeigt sich die Hand von Rp. Der Schlusssatz, der übrigens ganz unnütz ist und wohl besagen soll, dass Moseh den ihm übertragenen Auftrag ausgerichtet habe, trägt das Gepräge von P. und ist von Rp. hierhergesetzt. Auf seine Rechnung ist ferner zu setzen: v. 16. 17 a, wo Aharon genannt wird und das Nomen **זֶרַע** durch Anfügung des Suffixes **ך** auf Aharon eine Beziehung gewinnt, vermöge deren die Priester als seine Söhne erscheinen müssen. Ursprünglich hat es hier wohl gelautet **אִישׁ מִזֶּרְעֵכֶם** vgl. XXII 3 a oder **אִישׁ מִזֶּרַע הַכֹּהֲנִים** vgl. Horst. Deutlich zeigt sich auch in v. 21 das **מִזֶּרַע אַהֲרֹן הַכֹּהֵן** als Glosse schon wegen seiner das Satzgefüge empfindlich störenden Stellung. In v. 22 ist als eine aus derselben Quelle fliessende Glosse das **מִקְדָּשֵׁי הַקֳּדָשִׁים וּמִן הַקֳּדָשִׁים** zu streichen, denn dem H. ist, wie das folgende Capitel zeigt der Unterschied zwischen Koda-

šim und Kodše Kodašim nicht geläufig. Er ist P. eigen. In v. 23 sind gleich die ersten Worte **אך אל הפרכת לא יבא**, die auf P. beruhen, zu streichen. Durch die Einschaltung aus P. ist hier die Construction bedenklich ins Wanken gerathen. Der durch diese Eintragungen veranlasste specifisch an P. erinnernde Charakter dieses Abschnittes hat Kayser verleitet, diesen Abschnitt für P. in Anspruch zu nehmen, vgl. Jahrb. f. prot. Theol. 1881 p. 544.

Cap. XXII handelt in seinem ersten Abschnitt v. 1—16 von den heiligen Gaben und enthält erstens Vorschriften darüber, wie die Priester sich zu ihnen verhalten sollen v. 1—9 und zweitens Vorschriften über das Verhältniß der Laien zu den heiligen Gaben v. 10—16. Hier zeigt es sich ganz deutlich, dass der Sammler bereits vorhandene Vorlagen benutzt hat. Die ursprüngliche Vorlage tritt in den vv. 3—7 und 10—14 deutlich zu Tage. Auch Kayser hat gerade diese Bestimmungen als in sich geschlossene Einheiten erkannt, nur hat er darin gefehlt, dass er sie P. zuschrieb. Wohl findet sich die Wendung **ונכרתה הנפש ההיא** v. 3, aber es folgt nicht **מעמיה**, sondern **מלפני**, wohl findet sich **אחרון** v. 4, aber das ist offenbar eingetragen wie XXI 1. 16 fg. Wie hier ursprünglich von den Priestern die Rede war, zeigt v. 3 a vgl. XXI 17. Dazu ist hier von den Kodašim ganz allgemein die Rede, ohne Unterscheidung von Kodše kodašim und Kodašim, ohne die es in P. unmöglich abgegangen wäre. Die sonst noch angeführten Differenzen von P., vgl. Wellhausen, Comp. d. Hex.² p. 159 fg., werden später gewürdigt werden. Jedenfalls haben wir hier eine Gesetzgebung, die sich von P. ebenso unterscheidet wie die in Cap. XXI, und die mit dieser auch eng zusammenhängt. Die oben genannten vv. hat nun derselbe Schriftsteller, der das vorige Capitel redigirt hat, überarbeitet. Zu seinen Zuthaten gehören die vv. 2. 8. 9. 15. 16. Diese vv. weisen z. Th. einen anderen Numerus als den in 3—7, 10—14 gebräuchlichen auf, vgl. den Plur. in 2. 9. 15. 16, und zeigen insbesondere die charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Sammlers z. B. **אני יהוה מקדשם** v. 2. 3. 8, oder **אני יהוה**.

9. 16, חלל את-שם קדשי v. 2. Es scheint, als ob der Sammler diese vv. nicht durchgehends selbst concipirt, sondern aus der Ueberlieferung aufgenommen hat. Bei v. 2 ist das evident. Bei eigener Conception hätte er den Relativsatz kaum von dem Worte, auf das er sich bezieht, durch den schwerfälligen Einschub ולא יחללו את-שם קדשי getrennt. Er scheint diesen v. als eine Art Ueberschrift zu dem folgenden Abschnitt v. 3 fg. gemeint zu haben.¹⁾ Jedenfalls hebt in v. 3 die Rede neu an. Der v. 8 verdankt seine Stellung hinter v. 7 einer blossen Ideenassociation. In den vv. 4—7 ist die Rede davon, dass gewisse Verunreinigungen den Genuss der Kodašim für die Priester verbieten. Der oberste Gesichtspunkt, der diese vv. beherrscht, ist also der legale, rituelle Genuss der Kodašim, wie er diesen heiligen Gaben allein entspricht. In v. 8 ist von einem Genusse die Rede, der allerdings auch auf gewisse Zeit verunreinigt, aber es ist ihm keine Beziehung auf den Genuss der Kodašim gegeben. Er ist ganz absolut verboten. Dass es ein Zusatz des Redaktors ist, wird auch durch das אני יהוה, das diesen v. schliesst, nahe gelegt. Der v. 9 schliesst die Reihe v. 3—7 ab und ist ebenfalls Zusatz des Sammlers, wie das אני יהוה מקדשם zeigt. Die v. 15. 16 stechen von den vorhergehenden durch den plötzlichen Uebergang in die pluralische Redeweise ab. Als Subject von v. 15 können nach dem ganzen Zusammenhange nur die זרים in Betracht kommen, doch lässt der Wortlaut an die Priester denken, die denn auch wohl gemeint sind. Die Redeweise in v. 15. 16 ist etwas unbeholfen und scheint von Vorlagen abhängig zu sein. Weitere Folgerungen lassen sich jedoch aus dieser Analyse nicht ziehen, und namentlich eine Zusammenstellung der ausgeschiedenen

¹⁾ Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass das ינור hier nicht von völliger Enthaltung zu verstehen ist. Es kann hier nur ein ehrfurchtvolles, zurückhaltendes, durch heilige Scheu bedingtes Verhalten gemeint sein. So fordert es der Zusammenhang. Der Begriff von נור ist damit freilich zu einem guten Theile seines eigentlichen Inhaltes entleert. Besser würden die Laien als Subject dieses Satzes gelten können.

Stücke v. 2. 15. 16 eröffnet keine neue Perspektive in die Art der Composition unseres Stückes.

Der folgende Abschnitt handelt von der rechten Beschaffenheit der Opferthiere v. 17—25 und im Anschluss daran von einigen alten Opfergebräuchen v. 26—30. Das Fehlen der der vorliegenden Sammlung eigenen Formel in dem ersten Stück v. 17—25, die Distinction der Opfer in freiwillige und gelobte, sowie manche sprachlichen Eigenthümlichkeiten (vgl. z. B. **אֵשָׁה לַיהוָה** v. 12. 27, **עַל־הַמִּזְבֵּחַ** v. 22) haben Kayser (Jahrb. f. prot. Theol. 1881 p. 545) und Horst (a. a. O. p. 23) veranlasst, dies Stück P. zuzuschreiben. Aber mit Recht sagt Wellh. Comp. d. Hex. 2 p. 160, dass man in diesem Falle neben der **עֶדָה** und den **זִבְחֵי שְׁלָמִים** d. h. den beiden gerade für H. charakteristischen Opferarten vgl. XVII 8 auch die Erwähnung von **הַטָּמֵא** und **אֵשָׁם** erwarten müsste, die in P. auf Kosten der Selamim-Opfer so sehr in den Vordergrund getreten sind. Aber diese sind hier mit keiner Silbe erwähnt. Ausserdem findet sich in P. die Theilung der Selamim-Opfer in drei Theile, hier ist nur eine Zweitheilung vorhanden. Die Uebertragung derselben Zweitheilung auch auf die Oloth lässt sich in P. dagegen allem Anschein nach nicht nachweisen. Und weiterhin tritt in den vv. 17—25 deutlich dieselbe Tendenz zu Tage wie in XXI 16—24, ja das vorliegende Stück ist offenbar ein Pendant zu demselben und weist z. Th. dieselben Ausdrücke auf, vgl. **מוֹם** v. 20. 21. 25, vgl. XXI 17. 18. 21. 23, **גֵּרֵב** in Verb. m. **לָחֵם** XXII 22 u. XXI 20, **שְׂרוּעַ** XXII 23 u. XXI 18, **יִלְפַת** v. 25, vgl. XXI 17. 21. 22. In sprachlicher Beziehung mache ich auf den Wechsel des Numerus aufmerksam. Aus der 3. Pers. Sing. v. 18 geht die Rede ganz unvermittelt über in die 2. Pers. Plur. v. 19. 20. Derselbe Wechsel wiederholt sich in v. 21 fg. In v. 25 scheinen auf einmal die Priester angeredet zu sein, denn diese sind es doch, die nach XXI 6 das Brot ihres Gottes darbringen, während sich doch sonst die

¹⁾ Zum Verständniss dieses v. vgl. Kuenen, Volksreligion und Weltreligion p. 326 fg. u. Cap. IV dieser Abhandlung.

Rede an das Volk richtet. Allerdings scheinen die letzten Worte von v. 25 wieder die Beziehung auf das Volk zu fordern, vgl. לְרֹצְנֵיכֶם.¹⁾ Diese Inconcinnitäten sind wohl auf redaktionelle Eingriffe zurückzuführen. Der Sammler hat seine Vorlage frei behandelt.

An die Bestimmungen über die Beschaffenheit der Opferthiere schliessen sich einige andere, die Opferthiere betreffenden Bestimmungen gut an, v. 26—28. Es wird in ihnen zunächst das Alter der Opferthiere nach seiner Grenze nach unten hin bestimmt, v. 26. 27 (sie müssen mindestens acht Tage alt sein), und verboten, ein Altes mit seinem Jungen an einem Tage zu schlachten, v. 28. Die Sätze hatten bereits in früheren Gesetzgebungen ihre Analogien. Zu v. 26. 27 vgl. Ex. XXII 29, zu v. 28 Ex. XXIII 19. Es bleibt nun noch v. 29 übrig. Er bezieht sich nicht auf die Opferthiere, ihre Beschaffenheit und ihre Behandlung, sondern auf den Genuss des Thodah-Opferfleisches. Er fällt also aus dem Zusammenhange dieses Capitels heraus. Seine Aufnahme lässt sich einigermaßen nur so erklären, dass der Sammler ihn mit den beiden vorausgehenden eng verbunden vorfand, und diese Erwägung würde uns auf Ex. XXIII 18 führen, wo wenigstens eine ganz analoge Bestimmung über die Chagigah sich findet. Wellh. identificirt beide Bestimmungen. Das Nähere darüber wird sich erst im dritten Capitel erledigen lassen, wo das Verhältniss des H. zum Bb. ausführlich zur Sprache kommt. Dort werden auch die übrigen Erklärungen dieses v., vor Allem seine Auffassung als Ausgleich zwischen Lev. XIX 5 und Lev. XVII 15 (vgl. Cornill, Einleitung § 13 p. 76) berücksichtigt werden. Die Berührungen dieser vv. mit dem Bb. berechtigen zu der Frage, ob sie nicht ursprünglich zu der Gesetzsammlung Lev. XVIII—XX gehört haben, die bekanntlich vielfach an das Bb. erinnerte. Für die Bejahung dieser Frage könnte namentlich auch das Vorkommen der für jene Sammlung charakteristischen Schlussformel in v. 31 und vor Allem v. 33 sprechen. Dann wäre anzunehmen, dass ein Redaktor sie an ihren jetzigen Platz ge-

stellt hätte. Auch hierüber lässt sich erst im nächsten Capitel das letzte Wort sprechen.

An Ueberfüllung leiden offenbar die vv. 31—33. Dreimal kehrt fast dieselbe Schlussformel hinter einander wieder. Doch hebt sich v. 33 wie von selbst heraus. Er zeigt die in Cap. XXI. XXII ganz unerhörte geschichtliche Erweiterung der einfachen Formel *אני יהוה* und erinnert an XVIII—XX. Der Redaktor, der beide Sammlungen mit einander verband, hat auch die Schlussformeln mit einander verbunden und so einen beiderlei Merkmale in sich vereinigenden Schluss geliefert.

Die Cap. XXI. XXII boten eine ziemlich einheitliche Gesetzsammlung über Priester, heilige Gaben und Opfer. Ihr lag ein bereits vorhandener Kern zu Grunde, der XXI 2—7. 9. 10—16. 17—22, XXII 3—7. 10—14. 18—25 noch deutlich hervortritt. Diesen Kern hat der Sammler überarbeitet, eingerahmt, erweitert und zum Schluss in den vv. 29—30 durch einige ältere, bis auf das Bb. zurückgehende Bestimmungen bereichert. Allem Anscheine nach war der Sammler dieser Gesetzgebung von dem der Cap. XVIII—XX zu unterscheiden. Die auf letzteren hinweisenden Merkmale in XXII 32 haben sich als redaktionelle Einschiebung verdächtig gemacht, und ebenso ergaben sich die Merkmale unserer Gesetzgebung in XVIII—XX nicht als original, sondern als redaktionelles Machwerk.

Einen zunächst ganz fremdartigen Eindruck macht das folgende Cap. XXIII mit seiner Festgesetzgebung. Es trägt fast ganz den Charakter von P. Nur einige Stücke heben sich deutlich von der zu P. gehörigen Masse ab und zeigen die Merkmale des H. In den Cap. XVII fg. beschränkten sich die aus P. entnommenen Stücke auf kleine Eintragungen, die Charakter und Plan der vorliegenden Gesetzgebung nicht wesentlich modificirten. Hier ist das Gegentheil der Fall. Aus P. kommt der ganze Entwurf, der Plan und die Hauptmasse der folgenden Festgesetzgebung, und die älteren Stücke des H. nehmen sich fast wie kleinere Eintragungen, Zusätze oder Einschiebsel eines

Redaktors in dem Gesetzesstück Cap. XXIII aus. Wir gehen zur Analyse dieses Capitels über.

Cap. XXIII enthält im Grunde einen Festkalender. Die israelitischen Feste werden nach ihrem Datum, ihrer Dauer, der allgemeinen Art ihrer Feier aufgezählt, vgl. v. 2. 3. 4—8, 23—25, 26—32, 33—38, wo die charakteristische Art des Autors besonders hervortritt. An dem und dem Tage des so und so vielten Monates soll das und das Fest stattfinden; am ersten Tage ist Festversammlung; sieben Tage lang sollen Jhvh. Opfer gebracht werden, am achten Tage ist wieder Festversammlung. Das ist das Schema, welches den Bestimmungen ziemlich durchgehends zu Grunde liegt. Das Nähere über die Festversammlungen, nähere Bestimmungen darüber, welche Opfer dargebracht, was für Thiere dazu verwendet werden sollen, liegt nicht im Rahmen desselben. Nicht auf das „Wie?“, sondern lediglich auf das „Wann?“ kommt es dem Gesetzgeber an. Wir haben hier einen Festkalender im eigentlichsten Sinne des Wortes. Einige Stücke wollen sich nun aber in den Rahmen desselben durchaus nicht fügen; es sind das die vv. 9—22 und 39—43. Schon die Sprache sticht hier deutlich von der des Festkalenders ab. Während dieser durchaus die sprachlichen Merkmale von P. aufweist, erinnern die genannten Stücke vielmehr an H. Vgl. **כִּי תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם** v. 10 u. Lev. XX 24, XVIII 3, XIX 23, dann der ganze v. 22 u. v. 43, von denen der erste aus der Gesetzsammlung Lev. XVIII—XX, vgl. XIX 9, geradezu entnommen ist und der andere sehr stark an diese Gesetzsammlung erinnert, vgl. **אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם** und das **הוֹצִיא מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם**, vgl. XXII 33, XIX 36, XX 24. Dazu hat das **מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת** v. 9 im Vorhergehenden gar keine Beziehung, kann also nicht zu ihm gezogen werden. Weiter fällt ins Gewicht, dass die Feste in den herausgehobenen Stücken kein fixes Datum haben, weil ihre Feier sich lediglich nach dem Stand der Ernte richtet, während die Feste in P. genau nach Monat und Tag fixirt sind, mit Ausnahme des Wochenfestes, das wegen der Veränderlichkeit der Länge der Mondmonate abwechselnd auf den 5., 6. oder 7. Sivan fallen kann

und eine feste Datirung gar nicht verträgt. Vor Allem aber ist zu beachten, dass die vv. 9—22, 39—43 nicht als Stücke eines Festkalenders in Betracht kommen können. Hier handelt es sich ganz offenbar um Bestimmungen darüber, wie die erwähnten Feste gefeiert werden sollen. Die Zeit kommt natürlich auch in Betracht, aber doch nicht als oberster Gesichtspunkt. So sind denn die vv. 9—22, 38—43 nach Sprache, nach dem Charakter der in ihnen erwähnten Feste (es sind wesentlich Erntefeste) und schliesslich nach ihrer ganzen Absicht und Tendenz von der übrigen aus P. stammenden Gesetzesmasse zu trennen. Dass sie vielfach an die Gesetzgebung Lev. XVIII—XX erinnern, ist schon vorhin erwähnt. Dadurch dokumentiren sie sich nun aber als originale Bestandtheile des Gesetzes, von dem wir hier handeln, d. h. des H. und insbesondere des einen Hauptbestandtheiles desselben, der in Lev. XVIII—XX vor uns liegt.

Aber auch die so herausgehobenen und für H. reklamirten Stücke v. 9—22 und v. 39—43 fordern die kritische Sichtung noch weiter heraus. So hat v. 22 hier sicher nicht seinen originalen Platz. Obwohl von der Ernte handelnd, hat er doch ein specifisch ethisches oder sociales, aber keineswegs cultisches Interesse, während es sich doch gerade hier um rein cultische, die Aeusserlichkeiten der Festfeier betreffende Verordnungen handelt, die ihren Zweck eben in der Feier selbst haben. Der in Rede stehende v. ist jedenfalls, einer Ideen-Association zu Folge, aus XIX 9 hier hereingetragen und zwar, wie aus den Redewendungen zu schliessen steht, vgl. *אני יהוה אלהיכם*, von dem Schlussredaktor des H. Die übrigen Zusätze, die sich gleich herausstellen werden, tragen in nicht zu verkennender Weise den Stempel von P. an sich. Offenbar stammt v. 21 aus P. Der Festkalender in P. muss auch das Wochenfest behandelt haben, und der v. 21 ist ohne Zweifel ein Stück aus dem betreffenden Abschnitt in P. Die bei dem Passah-Mazzoth-Feste und dem Laubhüttenfeste sich findende feste Datirung nach Monat und Tag war nach der obigen Bemerkung bei dem Wochenfest auch für P. nicht möglich. Daher hebt

sich die aus ihm stammende Verordnung von der älteren, dem Bestande des H. angehörigen, nicht so scharf ab, wie es bei dem Passah-Mazzoth-Fest und dem Laubhüttenfest der Fall ist. Nicht mit Unrecht hat aber wohl Kayser: Das vorexilische Buch d. Urg. Isr. p. 74, auch in den vv. 15. 16 Spuren von P. finden wollen. Das **שבע שבתות תמימות תהינה** in v. 15, das den Zusammenhang zwischen **ממחרת השבת מיום הביאכם את-** **עד ממחרת השבת השביעת** und dem folgenden **עמר התנופה** v. 16 unliebsam zerreisst und recht schwerfällig betont, dass es auch volle, ganze und nicht etwa halbe Wochen sein sollen, passt ganz zu dem Charakter von P., und die Weitschweifigkeit, die durch das doppelte **ספר** in **לכם ספרתם** v. 15 und in **תספרו** v. 16 veranlasst ist, beruht möglicherweise auf einer Zusammenarbeit inhaltlich verwandter Texte. Spuren von P. finden sich auch in v. 17, vgl. z. B. das **ממשיבתיכם** cf. XXIII 3, VII 26 u. ö., **שני עשרנים סלת** cf. Num. XV 6. Sicher ist auch v. 18 mit Ausnahme der ersten Worte **והקרבתם על-הלהם** und v. 19 mit Ausnahme der letzten **שני כבשים בני שנה** ein redaktioneller Eintrag auf Grund von Num. XXVIII 27, und zwar nicht einmal ein ganz genauer.¹⁾ In Folge dessen sind auch in v. 20 die Worte **על שני כבשים** als eine durch den Eintrag in v. 18. 19 nothwendig gewordene Glosse zu streichen. Wir sehen also, dass die in der ursprünglichen Festgesetzgebung enthaltenen cultischen Verordnungen nach P. erweitert resp. in seinem Geiste überarbeitet und seinen Bestimmungen conform gemacht sind. Das scheint mir auch in den auf das Fest zum Beginn der Ernte bezüglichen Bestimmungen der Fall zu sein. In v. 14 ist der allgemeine Ausdruck **קרבן אלהיכם** auffällig. Der originale Text redet immer

¹⁾ Nach Num. XXVIII 27 werden verlangt zwei einjährige Stiere, ein Widder, sieben Lämmer neben Minchah und Nesech zur Olah; 1 Bock zum Sündopfer; hier sieben Lämmer, ein Stier, zwei Widder zur Olah, 1 Bock zum Sündopfer. Bei Stier und Widder sind also die Zahlenverhältnisse vertauscht. Wir haben hier einen Beweis, dass die Nachträge des Rp. nicht immer genau den Bestimmungen von P. entsprechen.

bestimmter von dem Omer, das Jhvh. als Thenuphah darzubringen sei. Aber auch sonst erinnert der Ton dieses v. an P. Die Erwähnung von כרמל und קלי erinnert an Lev. II 14; die Phrase עד-עצם-היום ist P. ganz eigenthümlich, vgl. 21. 28. 29; die Wendung הקת-עולם בכל-מושבתכם לדרתיכם erinnert ebenfalls an P.; vgl. v. 3. 21. 31. 41; III 17, X 9, VII 36, XVI 29. 31. 34, VI 15, VII 34, X 15. Grund genug also, auch v. 14 auf Rechnung von Rp. zu setzen. Aber auch v. 13 zeigt mancherlei Reminiscenzen an P.; das סלת בלולה בשמן erinnert an Stellen wie Lev. II 1. 4 u. a. und setzt solche Stellen voraus; das ריה נחוה ליהוה ist eine oft bei P. vorkommende Phrase, vgl. Lev. I 9. 13. 17, II 2. 9. 12, III 5. 16, IV 31, VI 8. 14, VIII 21. 28; das Viertheil Hin Wein setzt Num. XV 5 voraus, und die Verordnung über die מנחה und נסך, von denen in der parallel gebauten Stelle v. 15 fg. nur in dem eingeschobenen Stücke die Rede ist, verräth ebenfalls leicht ihren Ursprung.¹⁾ Wie dort ursprünglich nur die Rede war von der Darbringung der בכרים in Gestalt zweier gesäuerter Brote und zweier einjähriger Lämmer zum Dankopfer, so ist hier ursprünglich nur die Rede gewesen von der Darbringung des Erstlings-Omers in Natura und eines einjährigen Lammes zum Brandopfer. Ich glaube ausserdem, dass auch in v. 12 der Ausdruck nach P. gemodelt ist, vgl. zu עשה Ex. XXIX 38 und zu בן שנתו Lev. XII 6. So gehören zum originalen Bestand der Festgesetzgebung des H. die vv. 9. 10. 11. und der Substanz nach v. 12, zu P. resp. Rp. gehören die vv. 12, nur zum Theil dem Ausdruck nach, und die vv. 13. 14 sprachlich und materiell. Ferner sind original die vv. 15. 16. 17 (wenigstens im Ganzen) 18 a. 19 b. 20. Auf Rechnung von Rp. kommen Theile aus v. 15. 16. 17, ferner 18 b. 19 a, die Glosse in v. 20 על שני und v. 21.

In gleicher Weise hat nun aber auch in dem Abschnitt

¹⁾ Nach Num. XV 4, XXVIII 21 kommt auf ein Lamm immer nur 1 Issaron Feinmehl. Möglich, dass das Quantum mit Rücksicht auf den Charakter des Passah-Mazzoth-Festes als Erntefest hier verdoppelt ist.

39—43 eine Uebersetzung stattgefunden. Der v. 44 schliesst sich offenbar an v. 38 an und ist von Rp. an seinen jetzigen Platz gestellt. Eine Uebersetzung liegt vor in 39 a. Die Zeitbestimmung in 39 a in der Form einer unbeweglichen Datirung sperrt sich gegen die bewegliche in 39 b und ist offenbar zum Festkalender gehörig. Zur ursprünglichen Bestimmung gehören wohl bloss die Worte: באספכם את- תבואת- הארץ תהגו. Die folgenden Worte sind wie der Anfang Nachtrag. Die ursprüngliche Bestimmung weiss noch nichts von einem achten Festtage, der Azereth, sondern kennt nur eine siebentägige Feier. Auch v. 41 hebt sich fremdartig heraus wegen seiner kalendarischen Zeitbestimmung. Ausserdem ist er nicht nur höchst überflüssig, sondern hemmt auch in unliebsamer Weise den Redefortschritt von v. 40 zu v. 42.

So hat sich auch in den herausgehobenen Partien v. 9 bis 22, 39—43 eine ganze Reihe von Stücken gefunden, die als zu Rp. oder P. gehörig ausgesondert werden mussten. Es ist wohl zu bemerken, dass diese nicht alle mit den vv. 1—8, 23 bis 38 auf einer gleichen Stufe stehen. Diese letzteren Stücke sind ein integrierender Bestandtheil der Gesetzgebung von P., den Festkalender enthaltend. Sie sind von ihrer alten Stelle in P. durch Rp. an diese Stelle gesetzt und mit den entsprechenden Bestimmungen des H. combinirt. Wir haben hier also ein umgekehrtes Verfahren wie bei Lev. XI 43—45, das wahrscheinlich in Lev. XI eingearbeitet, also aus dem H. herausgenommen und mit einer anderswo sich findenden verwandten Gesetzgebung verbunden ist. Zu den vv. 1—8, 23 bis 38 sind wohl auch noch die vv. 15 (z. Thl.). 21. 39 a. 41. 44 zu zählen, denn auch hier finden sich kalendarische Bestimmungen oder doch Beziehungen auf solche. Die anderen auf Rp. zurückgeführten Bestimmungen sind rituellen Inhalts. Sie sind von Rp. nach dem Muster von P. jedenfalls selbst verfasst und von ihm eingearbeitet. Dabei sind ihm allerdings auch ein paar, oben bereits erwähnte, Versehen mit untergelaufen. Zu erwähnen dürfte hier übrigens noch sein, dass die vv. 1—3 im Festkalender

eine sekundäre Stellung einzunehmen scheinen. Ursprünglich ist vom Sabbath darin nicht die Rede gewesen. Die Bestimmung ist von Rp. nachgetragen in einer der der folgenden genau nachgebildeten Form. So erklärt sich auch der neue Anfang in v. 4.

Bestandtheile des H. sind demnach die vv. 10 (von **כִּי תֵבֹאוּ** an) 11. 12 (sachlich) 15. 16. 17 (z. Thl.) 18 a. 19 b. 20. 22. 39. (in der mittleren Partie) 40. 42. 43. Die Wendungen **כִּי תֵבֹאוּ** v. 10, **אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם** v. 22. 43, die geschichtliche Anspielung **בְּהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם** in v. 43 erinnern an XIX 23, XVIII 2. 4. 30, XIX 2. 3. 4. 10. 25. 31. 34, XX 7, XIX 36 und ziehen die oben angeführten vv. bestimmter zu der Sammlung XVIII—XX. Wo sie hier ursprünglich gestanden haben, lässt sich nicht mehr ausmachen. Der Redaktor hat sie bei der Zusammenarbeitung der einzelnen Stücke zu H. hinter XXI. XXII gestellt, und später haben sie durch Rp. bei Eingliederung in das System des Festkalenders eine durchgreifende Uebearbeitung nach dem Muster von P. erfahren.

Wie in Cap. XXIII überwiegen auch in Cap. XXIV die Elemente aus P. Es findet sich hier zunächst eine Verordnung über den Thamid-Dienst des Leuchters v. 1—4, die in ihren drei ersten Versen mit nur unwesentlichen Umstellungen aus Ex. XXVII 20 fg. entlehnt ist. Nur der vierte v. ist hier neu hinzugekommen, er scheint mit Beziehung auf Num. VIII 1 fg. geschrieben. Die Zugehörigkeit resp. Abhängigkeit von P. ist durch Ausdrücke wie **כִּתִּית** v. 2, **פֶּרֶכֶת** v. 3, **אֶהֱלֶה מוֹעֵד** v. 3, **הַקֵּת עוֹלָם לְדוֹר** v. 3 über allen Zweifel erhoben. An diese vv. schliesst sich eine weitere den Thamid-Dienst betreffende Verordnung über die Schaubrote v. 5—9, die, wie die Ausdrücke **עֲשֶׂר־נֵיִם**, **סֶלֶת**, **חֶלֶה**, **קֹדֶשִׁי קֹדֶשִׁים**, **תָּמִיד**, **אִשָּׁה לַיהוָה**, **חֶק-עֹלָם** (Gen. XVII 9. 10. 13) **בְּרִית-עוֹלָם** (Lev. II 9), **אִזְכָּרָה** zeigen, ebenfalls zu P. gehört, wahrscheinlich als Novelle zu dieser Gesetzgebung, die bereits früher kürzere, weniger complicirte Vorschriften über **לֶחֶם פָּנִים** gebracht hat vgl. Ex. XXV 30, XXXV 13, XXXIX 36, XL 23. Die Frage wird

nur die sein, wie Rp. darauf gekommen ist, diese cultischen Verordnungen gerade hier anzubringen. Dass die im vorigen Capitel behandelten Feste der Ernte und der Lese den Autor oder Redaktor auf die Oliven und das Korn und diese wieder auf das im Heiligthum zu brennende Olivenöl und darzubringende Brot gebracht haben sollen, wie Dillm. i. s. Com. z. d. St. p. 597 vermuthet, ist freilich etwas gezwungen, lässt sich aber vielleicht etwas modificirt verwerthen. Besser scheint die ebenfalls von Dillm. angeführte Vermuthung, dass Rp., nachdem er die ausserordentlichen Festfeiern in Cap. XXIII bereits bis zur Vollständigkeit ergänzt habe, in Cap. XXIV nun auch noch die regulären, alltäglichen feierlichen Veranstaltungen aufzählen wolle. Dann bleibt aber immer noch zu verwundern, dass wir hier nichts von dem täglichen Brand- und Rauchopfer Ex. XXIX 38 fg., XXX 7 fg. lasen, da doch der Redaktor in Cap. XXIII sein Interesse für Vollständigkeit so unverkennbar an den Tag gelegt hat. Es muss sich ganz bestimmt erklären lassen, warum der Redaktor sich hier auf den Thamid-Dienst des Leuchters und der Schaubrote beschränkt hat. Und da kann man sich am ehesten bei der Vermuthung beruhigen, dass im originalen Text hier entsprechende Verordnungen über heiliges Oel und heiliges Brot gestanden haben, an deren Stelle nun solche aus P. getreten sind. Die Nichterwähnung des täglichen Brandopfers und Rauchopfers ist dann eben daraus zu erklären, dass in der originalen Gesetzgebung, die nur Ackerbaufeste kennt, von diesen noch nichts gestanden hat. Die Verwendung von Brot und Oel im Heiligthum beruht aber am letzten Ende auf der Basis des Ackerbaus, daher von dieser Verwendung im originalen H. gewiss die Rede gewesen ist. Vgl. Wellh. Comp. d. Hex. ² p. 166. Im Wesentlichen ist das auch mutatis mutandis die Ansicht Dillmanns a. a. O.

Der folgende Abschnitt v. 10—23 enthält einen gesetzlichen Kern in historischer Schale. Die Frage ist hier: Ist das Gesetz die Frucht der Geschichte, oder ist die Geschichte nur Illustration zu dem Gesetz? Nur das letztere ist möglich. Es

ist spätere Manier, gesetzliche Bestimmungen durch ein ad hoc erfundenes Geschichtchen zu illustriren, und gerade bei P. resp. Rp. ist diese Manier sehr beliebt vgl. Lev. X 1—5. 16—20, Num. XV 32—36, XXXVI. Die geschichtliche Umrahmung weist nun auch wesentliche Merkmale von P. auf; vgl. die Lagersituation במחנה v. 10, מחוץ למחנה v. 14, 23 (vgl. XVII 3 und die dort. Bem.), zu סמך vgl. die Opfergesetze; פרש ist ein spätes Wort vgl. Num. XV 34 b.

Die Gesetzgebung v. 15—22 zeigt dagegen gerade die von P. wegweisenden Merkmale und erinnert an das H. besonders an Cap. XVIII—XX und hier besonders wieder an Cap. XX, vgl. איש איש v. 15 u. XVIII 6, XX 2, נשא חטא v. 15 u. XX 20, מות יומת 16. 17. 21. vgl. Cap. XX fast durchgehends; v. 16 vgl. m. XX 2. 27; אני יהוה אלהיכם v. 22 und Cap. XVIII—XX überhaupt. Uebrigens ist aus dem Rahmen auch etwas in die Gesetzgebung eingeflossen; so sicher das כל-העדה in v. 16. Das verb. נקב in v. 16 beruht auf späterer Eintragung und steht für eine Bildung vom Stamm קבב.¹⁾ Es erhebt sich hier nun wieder die Frage, wie das Stück gerade hierher verschlagen ist. Ursprünglich hat es zu Cap. XVIII—XX, näher zu Cap. XX, gehört. Dies Capitel enthält jetzt freilich meistens Ehe- und Keuschheitsgesetze, aber es hat, wie der erste und neunte und dann auch wieder der letzte v. zeigt, ursprünglich noch andere Bestimmungen enthalten. Zu diesen anderen Bestimmungen haben eben die vv. 15—22 gehört. Rp. hat diese vv. nun aus ihrem Zusammenhange herausgehoben. Ihn interessierte freilich nur der erste v. des genannten Stückes, der das Verfluchen des Namens Jhvh's verbietet. Er fühlte das Bedürfnis, ihn durch eine Geschichte zu illustriren und dadurch um so eindringlicher zu machen. Er hat sich nun aber nicht damit begnügt, diesen v. allein herauszuheben, sondern er hat das ganze Stück herausgerissen, an dessen Spitze der genannte v. stand. Die übrigen in ihm enthaltenen Bestimmungen passen nun allerdings nicht in den Rahmen, den er darum gezogen

¹⁾ Vgl. Siegfried-Stade, Hebr. Wörterbuch zu נקב.

hat, sie verfehlen vollständig die in ihm enthaltene Pointe. Das wäre bei redaktioneller Zusammenarbeit eben kein Wunder, und gerade von Rp. wissen wir, dass er's im Einzelnen nicht immer so genau nimmt. Zu beantworten wäre nun freilich noch immer die Frage, warum Rp. dieses Stück gerade hier hinter den Verordnungen betr. den Thamid-Dienst angefügt hat. Aus inneren Gründen ist die Stellung dieses Stückes keineswegs zu begreifen. Man hat daher an äussere Gründe gedacht, und Kayser (Jahrbücher für protestantische Theol. 1881 p. 547) hat vermuthet, dass hinter den auf den Thamid-Dienst bezüglichen Bestimmungen in P. ein ähnliches Gesetz wie 15. 16 gestanden habe, das durch Rp. mit dem entsprechenden aus dem H. vertauscht worden sei. Es wäre aber unerhört, dass Rp. eine gesetzliche Bestimmung des P. zu Gunsten eines anderen Gesetzes unterdrückt haben sollte. Er handelt doch sonst gerade umgekehrt. Man wird hier schon auf eine vernünftige Erklärung verzichten müssen. Rp. hat die in Rede stehenden vv. im Rahmen einer Geschichte eben durchaus unterbringen wollen. Eine gedankenmässige Anknüpfung war nicht möglich, aber im Grunde auch nicht nöthig, denn Rp. hat die betreffende Bestimmung ja an eine Thatsache geknüpft, und das Eintreten einer solchen vollzieht sich eben unabhängig von logischen Gesetzen. Die erzählte Geschichte ist eine Episode, die die Gesetzgebung zufällig gerade an dieser Stelle unterbricht und daher im folgenden Capitel einen neuen Anfang nöthig macht.

Wir kommen zu Cap. XXV. Es enthält die Gesetzgebung über das Sabbath- und Jubeljahr. Das Cap. scheint aus einem Guss. Aber bereits Kayser hat Fugen entdeckt und die Jubeljahr-Gesetzgebung von der des Sabbathjahres sondern zu müssen geglaubt. Wellhausen ist ihm gefolgt und hat die erstere P. zugeschrieben. Es wird sich hier also wesentlich um die Frage handeln: Gehören die beiden Gesetze über das Sabbath- und über das Jubeljahr einer oder zwei verschiedenen Quellen an, und welches sind diese Quellen?

Es spricht ja zunächst Manches dafür, für beide Gesetze

einen einzigen Verfasser anzunehmen. Das Jubeljahr ist vom Sabbathjahr abgeleitet genau so und fast mit denselben Ausdrücken wie das Wochenfest vom Passah-Mazzoth-Fest, vgl. XXIII 15 fg. Es ist ferner derselbe Sprachcharakter, der sich durch beide Gesetzgebungen hindurchzieht und der im Wesentlichen mit dem von Lev. XVIII—XX zusammenstimmt. Vgl. z. B. **כי תבאו אל-הארץ אשר אני נתן לכם** XXV 2 u. XXIII 10, **אני יהוה** XIX 23, **אל-תונו איש את-אחיו** v. 14. 17. u. XIX 33, **אלהיכם** v. 17. 38. 55. u. Lev. XVIII 2. 4. 30, XIX 3. 4. 25. 31. 34, XXIII 22. 43, XXIV 22, **ויראת מאלהיך** v. 17. 36. 43. u. Lev. XIX 14, **עשה חקות ושמר משפטים** v. 18 u. Lev. XVIII 4. 5. 26, XIX 19. 37, XX 22, **אמה** v. 6. 44, **שאר בשרו** v. 49 u. Lev. XVIII 6, **עמית** 14. 15. 17 u. Lev. XVIII 20, XIX 11. 15. 17, XXIV 19. Man sieht, dass sich diese charakteristischen Merkmale des H. über das ganze Capitel ziemlich gleichmässig vertheilen. Und doch finden sich andererseits Merkmale, die eine Einheit des Verfassers anzunehmen prekär erscheinen lassen. Die vom Jubeljahr handelnde Gesetzgebung v. 8—55 weist in sprachlicher Hinsicht auch wieder Abweichungen von H. auf. In materieller Hinsicht wird durch Einführung der Levitenstädte eine Voraussetzung gemacht, die sich vom Boden des H. aus schlechterdings nicht erklären lässt, vgl. v. 32 fg. Vor Allem aber kann das Jubeljahr, wie es v. 8—17 beschrieben wird, neben dem Sabbathjahre unmöglich seine Stelle haben. Dieses Jubeljahr schliesst das vorher beschriebene Sabbathjahr unter allen Umständen aus und umgekehrt. Das Verbot, im Jubeljahre zu säen und zu ernten, ist nach dem gleichen Verbot für das Sabbathjahr hart und widersinnig. Denn ist das Jubeljahr immer das fünfzigste Jahr, von einem Sabbathjahre an gerechnet, so geht ihm das neunundvierzigste immer als ein Sabbathjahr voraus, für welches bekanntlich nach v. 1—7 dasselbe Verbot in Kraft steht. Also zwei Jahre hindurch giebt's keine Saat und keine Ernte. Und doch sollen die Israeliten im Jubeljahr das, was vom ausgefallenen Samen des vorigen Jahres Wurzel gefasst hat und gereift ist, essen. Setzt das nicht Saat und Ernte für das vorige Jahr voraus? Oder man

muss den ausgefallenen und reifenden Samen verstehen von den wildwachsenden Feldfrüchten zweiter Generation. Ob die zur Nahrung eines ganzen Volkes ausgereicht hätten, ist doch mehr als zweifelhaft. Allerdings scheint 2. Reg. XIX 29 fg. u. Jes. XXXVII 30 dieser Fall als möglich gesetzt zu sein, aber doch eben nur in einer rhetorischen Formel. Dazu sollen die Zeiten, in denen man Nachwuchs und Wildwuchs genießt, als besonders traurige Zeiten in Betracht kommen; entsprechen sie doch den Zeiten der assyrischen Vergewaltigung. Es würde nun wenig für die Weisheit eines Gesetzgebers sprechen, wenn er solche Ausnahmezustände für regelmässig wiederkehrende Perioden legalisirte. Dazu will ich noch bemerken, dass es sich in XXV 11 um das Schneiden von ספירה handelt, ספירה ist aber eben der Nachwuchs und nicht der Wildwuchs, für den das Nomen סחיש resp. שחיס gebraucht wird. Man sieht, dieser v. ist einfach dem 5. v. unseres Capitels nachgebildet. Aber auch, wenn man die Möglichkeit zugiebt, dass ein Volk zwei Jahre ohne Saat und Ernte existiren könne, ist doch das Verbot, die Früchte des Wildwuchses zu ernten, kaum ernst zu nehmen, da von einer eigentlichen Ernte resp. ordnungsmässigem Schnitt hier gar nicht mehr die Rede sein kann. So verwickelt das Nebeneinanderstehen beider Gesetze über das Sabbath- und über das Jubeljahr in unauflösliche Schwierigkeiten. Oder soll man etwa annehmen, das Jubeljahr sei nach der Frühlingsära, das Sabbathjahr aber nach der Herbstära berechnet, so dass die erste Hälfte des Jubeljahres mit der zweiten Hälfte des 49. Jahres zusammenfiele? Dann wäre die Schwierigkeit doch auch nur scheinbar gehoben, da sich die Saat in der zweiten Hälfte des 50. Jahres selbstverständlich wieder verbietet und so das kommende Jahr nothwendig ohne Ernte bliebe. Und wer giebt uns ein Recht, hier zwei verschiedene Aeren ohne Weiteres einzutragen? Nach v. 8 ist doch die Sabbathjahr-Periode der Massstab zur Berechnung des Jubeljahres. Das Sabbathjahr ist aber durchaus zu verstehen von dem ökonomischen Jahr, das von Herbst zu Herbst läuft. Unmittelbar an das 49. Jahr, das ein Sabbathjahr ist, hat sich das Jubeljahr anzuschliessen. Zudem wird

in v. 9 der Anfang des Jubeljahres ausdrücklich in den siebenten Monat, also in den Herbst gesetzt. Nach dem Allen ist es höchst unwahrscheinlich, dass neben der Sabbathjahrgesetzgebung von Anfang an die Jubeljahrgesetzgebung, wie sie hier vor uns liegt, einen Platz gehabt habe. Und in der That scheinen die vv. 18—22 nicht mit auf das Jubeljahr, sondern nur auf das Sabbathjahr zurückzublicken.

Das Alles fordert zu einer weiteren kritischen Untersuchung unseres Capitels heraus. Am leichtesten sondern sich nun in dem Stück v. 8—22 einige Stücke heraus, die deutlich das Gepräge von P. an sich tragen. Zunächst v. 9. Jedes Wort verräth hier die Verwandtschaft mit P. Zudem ist es auffällig, dass der Beginn des Jubeljahrs gerade auf den grossen Versöhnungstag gelegt ist, auf den 10. Tag des 7. Monates. Das hat ja an und für sich etwas Ideales und Sinnvolles, aber eine solche Ansetzung wäre doch durch und durch unpraktisch gewesen. Der grosse Versöhnungstag, auf den doch sonst so grosses Gewicht gelegt wird, wäre im Jubeljahre durch anderweitige Interessen stark beeinträchtigt worden. Man hat darum den zehnten Tag in den ersten verwandeln wollen und für בעשור demgemäss באחד gelesen und hat dann die Beziehung auf das Kippurîmfest als Nachtrag einfach gestrichen. Aber die genannte Conjectur zeigt sich durchaus unnöthig, wenn man bedenkt, dass im Exil das kirchliche Neujahr wirklich mit dem zehnten Tage des siebenten Monates begonnen hat, vgl. Ez. XL 1. Auf den ersten Tag desselben Monates ist es erst von P. verlegt, der auf den zehnten das Kippurîmfest fallen lässt, vgl. Lev. XXIII 24 fg. Da nun das H. auch sonst zu Ezechiel in naher Beziehung steht (vgl. Cap. III dieser Abhdlg.), so wäre immerhin möglich, dass der Autor bzw. der Sammler des H. den zehnten Tag des siebenten Monates in derselben Weise wie Ezechiel d. h. als Jahresanfang verwerthet hätte. Der Hinweis auf das Kippurîmfest beruhte dann auf einem Nachtrag des Rp. Anstatt das Datum nach dem Kalender von P. umzuschreiben, hat er das von ihm vorgefundene nicht nur stehen lassen, sondern demselben auch noch in rein mechanischer

Weise den Charakter des der Zahl nach entsprechenden aus P. aufgeprägt. Aber auch dann, wenn 9a älter als 9b ist, halte ich 9a noch nicht für original. Die in ihm enthaltene Bestimmung stört den Zusammenhang zwischen v. 8 und 10. Lässt man ihn weg, so ergiebt sich der glatte Satz: Zählt euch von einem Sabbathjahr neunundvierzig weitere Jahre und heiligt das fünfzigste Jahr und rufet Erlass aus im Lande allen seinen Bewohnern, ein Erlassjahr (Jobel) sei es euch u. s. w. Das Ausrufen des Erlasses wird wahrscheinlich durch das Blasen der Posaunen geschehen sein, aber auf die Art und Weise, wie dies Ausrufen geschehen soll, scheint das ursprüngliche Gesetz gar nicht Werth gelegt zu haben, wie auch die genaue Bestimmung des Beginnes des Jobeljahres nach Monat und Tag nicht nach seinem Geschmack und Bedürfnis war. Ihm kommt es lediglich darauf an, das Jobeljahr aus dem Sabbathjahr abzuleiten. Uebrigens ist das Anblasen nicht bloß für das Jobeljahr, sondern für das Neujahr überhaupt eigenthümlich, vgl. Lev. XXIII 24 fg. Somit scheint v. 9a nur zur Vervollständigung der Bestimmung hinzugefügt zu sein. Dass hier redaktionelle Eingriffe vorliegen, lässt auch schon der unangenehme Wechsel des Numerus vermuthen. Unecht und jedenfalls auf die Rechnung von Rp. zu setzen sind aber auch die vv. 11. 12. 13. Sie unterbrechen das Programm des Jobelfestes, das in v. 10 begonnen war, durch einen Eintrag aus der Sabbathjahrgesetzgebung und enthalten in v. 13 nur eine müßige Wiederholung des in v. 10 bereits Gesagten. Erst v. 14 bringt ein neues charakteristisches Moment und weist zugleich andere sprachliche Merkmale auf. Die auf Rp. zurückgeführten v. 11. 12 sind es nun aber gerade, welche die Funktion des Sabbathjahres auf das Jobeljahr übertragen. Ursprünglich ist diese Funktion dem Jobeljahre fremd. Daraus folgt nun aber gleich, dass die vv. 18—22 an unrechter Stelle stehen. Sie beziehen sich auf die agrarische Funktion des Sabbathjahres zurück. Erst als dem Jobeljahr durch Rp. auch eine Beziehung auf den Ackerbau gegeben war, sind sie abschliessend hinter die Jobeljahrgesetzgebung getreten. Ursprünglich haben sie hinter v. 1—7 gestanden. Original sind

sie aber wohl auch hier nicht gewesen. Denn nachdem in v. 7 gesagt war, dass der Wildwuchs des Sabbathjahres Nahrung für Mensch und Vieh gewähren solle, ist die Frage: was sollen wir essen? rein überflüssig, und was noch mehr auffällt, ist, dass in der Antwort auf diese Frage nicht einfach auf die in v. 7 gegebene Auskunft zurückgegriffen, sondern auf ein ausserordentliches Allmachtswunder Gottes verwiesen wird, das für das sechste Jahr einen dreifachen Erntesegen bewirken soll. Der die vv. 1—7 ursprünglich concipirt hat, hat die vv. 18—22 wohl kaum selbst geschrieben. Sie sind Zuthat des Sammlers, der an die von ihm vorgefundene Gesetzgebung v. 1—7 eigene Reflexionen anknüpft. Von hier sind sie hinter v. 17 getreten, und zwar erst, nachdem auch dem Jubeljahr eine agrarische Funktion zugeeignet war. Man könnte nun freilich erwarten, dass diesen vv. dann auch äusserlich eine Beziehung auf das Jubeljahr gegeben sei, und Dillm. hat in der That vermuthet (vgl. auch Horst), dass durch die Hereinziehung des neunten Jahres, das nach v. 19—21 nicht erwartet werde, eine Accommodation an das Jubeljahrsystem vollzogen sei. Dillm. legt sich die Sache so zurecht. Mit den drei Jahren seien ursprünglich das sechste, siebente und achte gemeint gewesen. Für das Jubeljahr angepasst, sei dies das achtundvierzigste, neunundvierzigste und fünfzigste. Da nun aber auch im fünfzigsten Jahre nicht gesäet und geerntet werden dürfe, habe für das einundfünfzigste Jahr dieselbe Frage wie v. 18 bestanden: Was sollen wir essen? Der Termin, bis zu dem der wunderbare Erntesegen reicht, musste daher bis ins einundfünfzigste Jahr hinausgeschoben werden und zwar wenigstens bis zu dem Zeitpunkte, wo dessen Ertrag zu erwarten stand. Daher habe sich die Reihe 48. 49. 50 in die Reihe 49. 50. 51 geändert, oder, für das Sabbathjahr ausgedrückt, aus der Reihe 6. 7. 8 sei die Reihe 7. 8. 9 geworden. Diese sei in v. 18 fg. generaliter eingeführt, damit aus ihr zugleich auch für die aus den Verhältnissen des Jubeljahres sich ergebenden Fragen die Antwort entnommen werden könne. Freilich wäre dies Verfahren im Hinblick auf den erstrebten Zweck das denkbar unklarste und verworrenste. Zudem

hätte der Redaktor, wenn er das in Rede stehende Stück mit bewusster Absicht auf das Jubeljahr gemodelt hätte, den Passus: „ihr säet im achten Jahre“ wohl kaum stehen lassen dürfen, da ja das achte Jahr dem fünfzigsten der anderen Reihe, also gerade dem Jubeljahre, entspricht, für das die Saat doch verboten war. So scharfsinnig Dillmanns Erklärung auch sein mag, so ist sie doch etwas gesucht, und ihr gegenüber scheint mir die einfache Auffassung, welche die drei Jahre lediglich als Zeitmass fasst, ihr gutes Recht zu haben. Denn bei Annahme der Herbstära oder des ökonomischen Jahres fiel die Ernte ungefähr in die Mitte eines solchen Jahres oder wenigstens in den Anfang der zweiten Hälfte desselben. Bis zur Ernte eines jeden Jahres hatte man sich mit den Vorräthen des vorangegangenen Jahres zu ernähren. Wenn Jhvh. nun sagt: er wolle die Ernte des sechsten Jahres so segnen, dass sie Ertrag für drei Jahre bringe, so sind die drei Jahre nothwendig von der zweiten Hälfte des sechsten Jahres an zu rechnen; das erste Jahr würde eben diese zweite Hälfte des sechsten und die erste Hälfte des siebenten, das zweite die zweite Hälfte des siebenten und die erste Hälfte des achten, das dritte die zweite Hälfte des achten und die erste Hälfte des neunten umfassen, also das neunte Jahr bis zu dem Zeitpunkte, wo der Ertrag desselben eingebracht werden konnte. Genau dasselbe ist nun aber in unserem Texte gesagt. Es ist gar nicht nöthig, hier anzunehmen, dass der Verfasser der vorliegenden Stelle vom Standpunkt der Frühjahrsära aus rechne, nach der allerdings die zweite Hälfte des achten ökonomischen Jahres bereits die erste Hälfte des neunten ist. Man hat nur zu bedenken, dass eine Ernte bis zur andern vorhalten muss, und dann mit dem vollen Zeitmasse der drei Jahre Ernst zu machen, dann kommt man auf Grund der hier ohne Zweifel vorausgesetzten Herbstära nothwendig zu obigem Resultate.

Jedenfalls ist bis jetzt Folgendes sicher festgestellt. Während die Sabbathjahr-Gesetzgebung intakt erhalten ist, liegt die Jubeljahrgesetzgebung in einer überarbeiteten Gestalt vor uns. Das ursprüngliche Jubeljahr hatte mit dem Acker-

bau nichts zu thun. Es war ein Jahr der Freilassung und der Rückkehr zum alten Besitz, also einer restitutio in integrum. Die Funktion des Sabbathjahres ist erst nachträglich auf das Jubeljahr übertragen, und zwar, wie es scheint, durch Rp. P. kennt das Sabbathjahr nicht, sondern nur das Jubeljahr. Kein Wunder daher, wenn Rp. die wesentliche Funktion des Sabbathjahrs auf das Jubeljahr übertrug. Dieser Rp. hat denn auch die vv. 18—22 an ihren jetzigen Ort gestellt. Ob er ihnen eine Beziehung auf das Jubeljahr gegeben hat, musste zum mindesten zweifelhaft bleiben; eine Nöthigung, eine solche anzunehmen, lag jedenfalls nicht vor. Jedenfalls haben sie auch ohne direkte Beziehung hier einen guten Ort. Der in ihnen ausgedrückte Gedanke gab in seiner Verallgemeinerung, die jeder leicht vornehmen konnte, Antwort auf jede Frage des Zweifels, die durch die agrarischen Funktionen des Sabbath- wie des Jubeljahres nahe gelegt ward.

Wir hätten uns nun weiter mit dem herausgeschälten Kern der Jubeljahrgesetzgebung und den aus derselben für das praktische Leben sich ergebenden Bestimmungen zu befassen. Kayser, Wellh. und Andere haben auch diesen Kern mit sammt den genannten Bestimmungen ohne Weiteres zu P. geschlagen. Ich halte dies für bedenklich. Gerade durch diese Gesetzgebung hindurch ziehen sich Merkmale, die von P. wegweisen, so das Vorherrschen der 2. Pers. Sing. od. Plur. in der Anrede vgl. v. 8. 10. 14. 15. 16. 17. 18 fg. 23. 24. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 43. 44. 46. 53. 55; ferner עמית v. 14. 15. 17, die Wendung אני יהוה v. 14. 17; יראת מאלהיך v. 17. 36. 43; אלהיכם v. 17. 38. 55; אמה v. 44. Ferner mache ich darauf aufmerksam, dass v. 8 die Jubeljahrgesetzgebung auf dieselbe Weise aus der Sabbathjahr-Gesetzgebung heraus erwächst wie Lev. XXIII 15 das Wochenfest aus dem Fest zum Beginn der Ernte. Die Ableitung geschieht fast mit denselben Ausdrücken. Man hat freilich gesagt, das ist Nachahmung, Wellh.¹⁾ Aber seit wann ahmt Rp. die Eigenart einer anderen Quelle als P.

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Comp. d. Hex.² p. 169.

nach? Und dann müssten sich doch wenigstens einige für P. charakteristische Ausdrücke auffinden lassen. Aber die lassen sich eben nicht nachweisen. Wir haben zwar zuweilen den unabweislichen Eindruck, als ob wir P. läsen, aber dieser Eindruck ist kein bleibender und macht gleich wieder anderen Eindrücken Platz. Wir fühlen uns immer wieder in das Fahrwasser von H. versetzt, und auch Wellh. muss die Verwandtschaft der Materie mit der des Bb. und des Deuteronomiums anerkennen, Comp. d. Hex.² p. 168. 169. Daraus geht nun hervor, dass die Jubeljahr-Gesetzgebung auf keinen Fall ohne Weiteres P. in die Schuhe geschoben werden darf. Andererseits macht sie aber doch wieder den Eindruck, als ob sie im H. eine sekundäre Schicht ausmache. Ich gehe, um das zu erweisen, aus von der Stelle Lev. XXV 35—38. Diese Stelle hat offenbar die Vorlage für die vorhergehenden und nachfolgenden auf das Jubeljahr bezüglichen Bestimmungen gebildet. Sie gehört sicher zum ursprünglichen Bestand des H., nimmt aber auf das Jubeljahr keine Rücksicht. In den vv. 39—42 lassen sich zwei, allerdings eng in einander gefügte, Elemente nachweisen, von denen nur das eine auf das Jubeljahr Bezug nimmt.¹⁾ Einmal ist hier die Rede davon, dass ein verarmter Israelit, der sich einem Volksgenossen als Sklave verkauft, von diesem als Beisasse, als Lohnarbeiter gehalten, aber nicht mit schwerer Sklavenarbeit bedrückt werden solle. „Du sollst nicht mit Härte über ihn herrschen und dich fürchten vor deinem Gott.“ Das ist die Pointe, auf welche die eine Verordnung hinausläuft. Die andere Bestimmung verordnet, dass ein solcher bis zum Jubeljahr dienen und dann frei ausgehen soll v. 40 b. 41. 42. Dort also wird milde Behandlung gefordert, hier die Länge der Dienstzeit bestimmt, vgl. auch v. 46 u. 53, die vielleicht auch Reste ursprünglicher Bestimmungen, jetzt aber von der Jubeljahrgesetzgebung ganz überwuchert sind. Bestimmtere Hinweise auf den sekundären Charakter der Jubeljahrgesetzgebung finden sich im Hauptgesetz

¹⁾ Vgl. Horst a. a. O. p. 28 fg.

8—24 selbst. Der v. 14 z. B. fordert Billigkeit und mildes Verhalten bei Kaufgeschäften überhaupt ohne Beziehung auf das Jubeljahr; v. 17, ein unbestreitbar originales Stück in H., verbietet die Unterdrückung des Nächsten ganz allgemein ohne jede Rücksicht auf das Jubeljahr. In den vv. 23. 24 wird nur gefordert, dass das Erbland nicht endgültig für immer verkauft, sondern eine Lösung d. h. eine Zurückkaufung desselben vorbehalten werde. Von dem Jubeljahr ist auch hier nicht ausdrücklich die Rede. Man sieht hier deutlich, dass der Rahmen der Jubeljahrgesetzgebung erst später um diese Bestimmungen gezogen worden ist. Die sittlichen Principien, aus denen die Jubeljahrgesetzgebung erwachsen ist, sind im H. ursprünglich vorhanden gewesen; die technische Gestaltung derselben ist später nachgekommen, m. a. W. die Jubeljahrgesetzgebung ist im H. sekundär.

Die Jubeljahrgesetzgebung gliedert sich nun aber — und das ist das wichtigste Ergebnis dieser ganzen Untersuchung — ganz in das Schema des H. ein; sie wächst aus den in ihm liegenden Trieben und Kräften gleichsam organisch hervor und wahrt in der Form durchaus den Charakter derselben, so sehr, dass sie ihre Sätze ganz dem Satzbau der anderen conform macht und sich dabei oft desselben sprachlichen Materials bedient. Und wo eine Verschmelzung von Altem und Neuem stattfindet, ist sie so vollständig und innig, dass man von Fugen kaum etwas merkt. Eben darum glaube ich sie P. oder Rp. absprechen zu müssen. P. ist eine durchaus selbständige Gesetzgebung, die an keine früher vorhandene so innig sich anschliesst. Und wenn Rp. Stücke einer älteren Gesetzgebung nach P. überarbeitet und mit Material aus P. erweitert, so hat er immer nur das Schema von P. vor Augen, dem Alles, auch das Widerstrebende, sich fügen muss. Hier aber hat ein späterer Bearbeiter neuen Stoff dem H. zugeführt, indem er ihn ganz nach H. gestaltet und dessen Formen accommodirt hat. Demgemäss ist die Jubeljahrgesetzgebung wohl ein sekundäres Stück im H., aber organisch aus ihm herausgewachsen, und nicht mechanisch anderswoher eingetragen. Rp. hat seine

Hand nur in den Zusätzen zu 8—22 und bei der Umstellung von 18—22 im Spiele gehabt.

Der originale Kern von Lev. XXV findet sich also in den vv. 1—7. 14. 17. 18—22. 23. 24. 35—38. 39. 40 a. 43. 46 b. 53. 55. Diese vv. gehören sprachlich und materiell zu der Sammlung Lev. XVIII—XX. Wir haben hier also ein weiteres versprengtes Stück derselben.

Offenbar ist Cap. XXVI¹⁾ als Abschluss der Gesetzgebung XVII—XXV gemeint. Dies beweisen die zahlreichen sachlichen und sprachlichen Berührungen dieses Capitels mit der genannten Gesetzgebung, die offenbar nicht zufällig, sondern beabsichtigt sind. Sie werden nachher einzeln zur Sprache kommen. Zuvor will ich nur feststellen, dass nicht etwa erst Rp. diesen Schluss angefügt, sondern bereits vorgefunden hat. Dies Capitel war sicherlich der originale Schluss des H. Zum Beweise will ich nur bemerken, dass die ganze Schreibweise von Cap. XXVI von P. unberührt ist. P. kennt nicht solche ausgedehnten Mahnungen, Warnungen und Motivirungen, wie wir sie hier haben. Diese verrathen vielmehr eine Anlehnung an das Deuteronomium und an die prophetische Litteratur. Der Schluss scheint auch das Jubeljahr, wenigstens in seiner agrarischen Funktion, noch nicht zu kennen, sonst wäre wohl auch ihm neben dem Sabbathjahre eine Beziehung auf das Feiern des Landes im Exil gegeben worden. Andererseits scheinen einige Ausdrücke allerdings an P. zu erinnern, vgl. **הַקִּים בְּרִית** v. 9, **בִּיד מֶשֶׁה** v. 46, **רִיחַ נְחֹחַ** v. 31, **פָּרָה וּרְבָה** v. 9, aber **פָּרָה וּרְבָה** findet sich ausser bei P. auch noch bei Jerem. III 16, XXIII 3 und bei Ez. XXXVI 11, von welchen beiden Propheten das vorliegende Stück auch sonst abhängig ist. Die Wendung **הַקִּים בְּרִית** ist wohl bei P.

¹⁾ Die beiden ersten vv. sind natürlich hiervon ausgenommen. Sie weisen die Merkmale von Lev. XVIII—XX auf und enthalten fast nur Wiederholungen von bereits verzeichneten Verordnungen, vgl. Lev. XIX 3. 4. 30; eine Bestimmung betr. Sabbathsheiligung kehrt sogar hier zum dritten Male wieder. Der Redaktor von H. legte offenbar auf diese vv. grossen Werth und liess seine Gesetzgebung mit ihnen schliessen. Jetzt stehen sie an einem ganz unpassenden Orte.

häufig in der Bedeutung: „einen Bund aufrichten,“ hier aber heisst es soviel als die Bundesverheissungen in Erfüllung gehen lassen, und **הקים** steht in derselben Bedeutung wie Gen. XXVI 3, Deut. IX 5, Jerem. XXXIV 18. Auch das **ריה נחיה** v. 31 weist nicht nothwendig auf P., am allerwenigsten in der Form, in der es uns hier entgegentritt, vgl. auch Gen. VIII 21. Bei P. findet sich immer nur die stereotype Form **ריה נחיה לי**. Auch das **ביד משה** v. 46 kann das Stück nicht zu P. ziehen. Dieser v. scheint mir übrigens zu der vorausgehenden Gesetzgebung in einem nur losen, redaktionellen Zusammenhange zu stehen. Während sich nämlich in dieser als Plur. von **חק** immer nur **חקות** findet, tritt uns hier **הקים** entgegen. Ueber diesen v. siehe noch später. Es kann also als ausgemacht gelten, dass der Schluss in Cap. XXVI keine Beeinflussung von P. verräth. Er war der originale Schluss des H. und längst geschrieben, als Rp. des H. aufnahm und überarbeitete. Das einzige **התודו** das sich ausser Lev. V 5, XVI 21, Num. V 7 nur noch Neh. I 6, IX 2 fg., Esra X 1, 2 Chr. XXX 22, Da. IX 4, 20 findet, kann nicht ins Gewicht fallen.

Ich gehe nun dazu über, die zahlreichen Beziehungen und Berührungen zwischen Lev. XXVI und Lev. XVII—XXV aufzuzählen. Am zahlreichsten sind die Berührungen mit dem Stück Lev. XVIII—XX nebst Zubehör. Ich erinnere nur an **הלך בחקות** v. 3 und XVIII 3, XX 23, **שמר מצות** v. 3 und XXII 31, **שמר ועשה** v. 3 und XX 8; **אני יהוה אלהיכם** v. 13. 44 u. d. zahlr. Stellen in XVIII—XX; **חקתי ומשפטי** v. 15. 43 und XVIII 4. 26. XIX 37, XX 22; die Erwähnung des Sabbathjahres v. 34 fg. 43 und XXV 1—7; **אכל לשבע** und **ישב** v. 5 und XXV 18—22; **אכל ישן** v. 10 und XXV 22; **פנה אל** v. 9 und XIX 4. 31; daneben finden sich auch Berührungen mit Lev. XVII, vgl. **נתן פנים בפ'** v. 17 und XVII 10, XX 3. 6; **משכן** v. 11 und XVII 4.¹⁾ Es liegt die Vermuthung nahe,

¹⁾ Doch ist dies Wort hier wohl nicht etwa mit Rücksicht auf Lev. XVII gewählt, sondern erklärt sich durch Beeinflussung seitens einer hier zu Grunde gelegten Stelle aus Ezechiel. Vgl. Cap. III.

dass der Verfasser von Lev. XXVI die verschiedenen Gesetzsammlungen, die sich in XVIII—XX also XXV nachweisen liessen, zusammengetragen und zu einer einheitlichen Gesetzgebung verarbeitet hat. Er selbst hat dann in Cap. XXVI den Schluss dazu geliefert.

Danach wäre der Verfasser von Lev. XXVI wohl zu unterscheiden von dem Redaktor, der die Umrahmung zu Lev. XVIII—XX geschrieben hat. Es kann freilich die zwischen beiden bestehende innige Verwandtschaft in Sprach- und Anschauungsweise nicht geleugnet werden. Aber es finden sich doch auch beachtenswerthe Verschiedenheiten. Es muss auffallen, dass das für die Einkleidung von Lev. XVIII—XX so charakteristische הקיא im Schluss auch nicht ein einziges Mal wieder vorkommt, obwohl doch dieselbe Sache so angelegentlich berührt wird. Andererseits kann es auffallen, dass z. B. das für Lev. XXVI so charakteristische נפש c. גל in Lev. XVIII bis XX sich nicht einmal findet, obwohl die Sache vorkommt. In der Einkleidung von Cap. XVIII—XX wird ferner die Wüstensituation klar zu Grunde gelegt. Es wird betont, dass Jhvh. die Völker vor Israel erst vertreiben, dass er das Volk in das gelobte Land erst bringen werde. Zwar fällt der Autor bisweilen aus der angenommenen Situation und setzt das Wohnen im Lande und das bevorstehende Exil voraus, aber das ist doch immer nur die Ausnahme, von der er immer wieder zur Regel zurücklenkt. In Lev. XXVI wird dagegen das Wohnen im Lande als die Regel ausnahmslos vorausgesetzt. Nirgends findet sich auch nur die leiseste Hindeutung, dass das Land, für das die vorstehenden Gesetze bestimmt sind, erst in Besitz genommen werden soll. Die Situation ist hier deutlich die kurz vor das Exil fallende Zeit, und es berührt ganz eigenthümlich, wenn man im letzten v. unseres Capitels, v. 46, lesen muss, Jhvh. habe diese Gesetze und Verordnungen alle auf dem Sinai gegeben.

Dies in Verbindung mit der bereits vorhin über die sprachliche Eigenthümlichkeit dieses v. gemachten Bemerkung führt

uns schliesslich noch zu der Frage: Ist Lev. XXVI wirklich eine organische Einheit, so ganz aus einem Guss, wie Kuenen, Wellh., Horst u. A. zuversichtlich behaupten? Ich halte es nicht für eine solche und meine, die genannten Forscher hätten die Bemerkungen Dillm. zu diesem Capitel doch etwas mehr berücksichtigen sollen. Zwar haben wir hier nicht eine Mosaikarbeit vor uns, wie sie etwa der Schluss des Bb. bietet. Im grossen Ganzen ist das Capitel eine Einheit, nur einige Zusätze und Nachträge heben sich von der originalen Gestalt deutlich ab. Mir ist v. 10 von jeher verdächtig vorgekommen. Zwar ist seine Beziehung zu der vorausgehenden Gesetzgebung unzweifelhaft, aber er stört offenbar den Redefluss zwischen v. 9 und 11, während v. 10 eher der Gedankenreihe v. 4. 5 angehört. Auch über v. 17 kann man seine Gedanken haben. Zwar trägt er das Gepräge der vorliegenden Rede, aber sachlich hat er hier doch kaum einen rechten Platz. In dem Abschnitt v. 14—16 ist die Rede davon, dass Jhvh. im Fall des Ungehorsams das Volk mit Schwindsucht und Fieber heimsuchen werde, so dass es umsonst seinen Samen ausgestreut haben solle, da der Feind sich davon nähren werde. Es ist also an eine Vertilgung des Volkes durch Krankheit und Seuchen gedacht; in v. 17 ist dagegen von einer Vertilgung resp. Verfolgung durch Feinde die Rede, die doch nach dem Plane des Ganzen erst in v. 23—26 an der Reihe ist. Möglich ist zwar, dass die in v. 16 ganz motivirte Erwähnung der Feinde, denen ja das Dahinsterben Israels nothwendig zu Gute kommt, den Autor zu der Abweichung in v. 17 verleitet hat. Vielleicht hat aber auch ein Redaktor seine Hand hier im Spiele gehabt und den Gedanken ungeschickt fortgesponnen. Ich will bemerken, dass sich gerade in diesem v. die für Lev. XVII charakteristische Wendung findet 'נתן פנים בפ'. Sicherer kann man in den vv. 34. 35 die Hand des Redaktors vermuthen. Sie unterbrechen den Zusammenhang zwischen v. 33 und v. 36 und fallen durch eine gewisse, dem sonst recht fliessend geschriebenen Stücke fremdartige Schwerfälligkeit auf. Dreimal wird in diesen zwei vv. wiederholt, dass das Land während des Exils

seine Sabbathsfeier halten solle. Die Beziehung auf die vorangegangene Gesetzgebung ist hier mit Händen zu greifen. Auffällig nach v. 36 ist ferner v. 39. Wir stehen v. 39 genau an dem Punkte, an dem wir bereits v. 36 standen. Das doppelte **הנשארים בכם** ist sicher nicht original. Von den Uebriggebliebenen ist bereits v. 36—38 die Rede gewesen. Auffällig ist ferner in v. 37 b. 38 der völlig unmotivirte Uebergang aus der schildernden Darstellungsweise (3. Pers. Plur.) in die Anrede (2. Pers. Plur.). Dieser Personenwechsel hat jedenfalls den Zweck, die Anknüpfung von v. 39 an v. 38 zu ermöglichen. Der v. 39 zieht nun aber den v. 40 und dieser die vv. 41—43 nach sich. In v. 44 haben wir in der That die logische Anknüpfung an v. 38. Es war hier die Rede davon, dass die im Gemetzel Uebriggebliebenen in Feindesland geführt und von diesem verschlungen d. h. ihrer politischen Selbständigkeit vollständig beraubt werden sollten. Aber trotz alledem, fährt nun v. 44 fort, auch wenn sie in Feindesland sind, will ich meines Bundes gedenken, denn ich bin Jhvh. euer Gott. Dieses Gedenken wird einfach durch die Bundestreue Jhvhs. motivirt. Wir haben hier also eine Motivirung rein religiöser Art. Die vv. 39 bringen eine andre Motivirung nach, und zwar eine Motivirung sittlicher Art. Das Gedenken Jhvhs. an den Bund der Väter ist abhängig gemacht von der Busse und Reue, die das verhärtete Herz der Israeliten im Exil ergreift. Es ist bemerkenswerth, dass sich in der letzteren eingeschobenen Partie, die sich übrigens durch eine fast beispiellose Schwerfälligkeit auszeichnet, auch wieder ein Hinweis auf das Sabbathjahr findet, wie in v. 34. 35, vgl. v. 43. Dieser v. 43 bahnt übrigens den Uebergang von dem eingeschobenen Stück zu dem originalen Gedankengang. Die Verheissung v. 44 war durch die in v. 42 enthaltene bereits vorweggenommen. Um jene erstere in ihrem alten Rechte zu belassen, war es nöthig, ihr den Satz voranzuschicken: „zuvor aber muss das Land von Israel verlassen werden“. Das ist aber eben in v. 43 gesagt. Dass dieses Zurückhaken eine Schwerfälligkeit ist, die sich nur durch Annahme redaktioneller Thätigkeit erklärt, dürfte einleuchten. So

sicher es also nach meinem Gefühle ist, dass die bezeichneten Stücke Ansätze und Wucherungen an dem Stamme von Lev. XXVI sind, so sehr ist doch andererseits zuzugeben, dass die Verarbeitung der genannten Stücke in Lev. XXVI eine so geschickte ist, dass die ganze Rede im Allgemeinen den Eindruck eines organischen Ganzen macht, in dem ein Stück mit Bezug auf das andere geschrieben zu sein scheint, vgl. z. B. gerade v. 43 und v. 44.

Alle diese Beobachtungen legen nun den Schluss nahe, dass Cap. XXVI ursprünglich eine selbständige Predigt enthalten hat, die durch einen Redaktor und zwar denselben, der die einzelnen Theile der vorliegenden Gesetzgebung zum H. verarbeitete, zum Schluss eben dieses H. gemacht worden ist. Sie ist dazu geeignet gemacht durch Anbringung von Rückverweisungen auf das vorhergehende Gesetz in v. 10. 17. (?) 34. 35. 39—43, die vorher nicht vorhanden gewesen sind. Es bleibt ja freilich auch, abgesehen hiervon, noch immer eine bedeutsame Aehnlichkeit mit manchen, namentlich redaktionellen Partien des H. zurück, die sich jedoch wohl leicht aus der ungefähren Gleichzeitigkeit der Abfassung erklärt. Zugleich ist jedoch auch zu bemerken, dass sich auf Grund des von mir dargelegten litterarischen Verhältnisses am besten die nicht zu leugnenden Eigenthümlichkeiten dieses Capitels erklären. Wenn aber auch so in Lev. XXVI ein älterer Kern zu Grunde liegt, so ist derselbe, wie gleich vorweg bemerkt werden soll, doch nicht etwa mit Dillm. ins achte Jahrhundert zu setzen. Dagegen spricht die nicht zu verkennende Abhängigkeit unseres Capitels vom Deuteronomium und den Propheten Jeremias und Ezechiel. Vgl. über diese Frage das dritte Capitel dieser Abhandlung.

Ueber den v. 46 bemerke ich nur noch, dass er aus den bereits oben angeführten Gründen nicht zu dem originalen Bestande von Lev. XXVI gehört haben kann. Er ist nachträglich hinzugekommen. Auf gleicher Stufe mit ihm steht Lev. XXV 1. Interessant dürfte sein, dass sich Lev. VII 38 ein ähnlicher Vers, der die gleiche Situation wie der unsere voraussetzt, als

Abschluss einer Gesetzgebung findet. Die hier vorausgesetzte Situation (der Berg Sinai) beruht auf der Tradition von JE., vgl. Ex. XXIV 12 fg., XXXI 18. Bei P. erfolgt die Mittheilung der Gesetze aus dem Versammlungszelte, vgl. Lev. I 1. Auch daraus geht hervor, dass unser v. nicht von P. resp. Rp. herrührt. Er kann nur auf Rechnung des letzten Sammlers des H. gesetzt werden.

Damit wäre denn die Composition des H. in ihren Grundzügen klar gelegt. Ich gebe zum Schluss einen kurzen, die vorstehenden Ausführungen zusammenfassenden Ueberblick über die Entstehung des H. Aus der vorgenommenen Analyse hat sich ergeben, dass wir hier mehrere grosse Schichten von Gesetzen zu unterscheiden haben. Am leichtesten sonderte sich die jüngste Schicht ab. Sie enthält den Niederschlag der Gesetzgebung des Priestercodexes, wie er uns entgegengetreten ist in XXIII 1—8, 23—38, XXIV 1—14. 23. Rp. hat die genannten Stücke mit der von ihm vorgefundenen Gesetzesammlung Lev. XVIII—XXVI bei deren Zusammenarbeitung mit P. verbunden und ausserdem dieser Gesetzesammlung auch in ihrem eigenen Bestande hier und da eine Erweiterung oder Retouche nach dem Geschmacke von P. gegeben. Solche Retouchen fanden sich XVII 1. 4. 5. 6. 7, XVIII 1, XIX 1. 2 a. 21. 22, XX 25. 26, XXI 1. 2. 6. 10 b. 12 b. 17. 21. 22. 23 a, XXIII 12. 13. 14. (15) 18 b. 19 a. 20. 21. 39 a. c. 41. 44. Die nach Abzug der genannten Stücke resp. Stellen übrig bleibende Gesetzesmasse repräsentirt das eigentliche Heiligkeits-Gesetz. Dieses zerfällt nun aber wieder in verschiedene Schichten, die sich inhaltlich und sprachlich deutlich von einander abheben. Die eine Schicht — ich will sie mit H¹ bezeichnen — umfasst Cap. XVIII—XX, XXIII 9—12. 15—17. 18 a. 19 b. 20. 22. 39 b. 40. 42. 43, XXIV 15—22, XXV 1—7. 8. 10. 14. 17. 18—22. 23. 24. [25—53]. Dieser Gesetzgebung liegen ältere Gesetzesreihen zu Grunde, die ihrerseits wieder auf das Bb. Deut. und den Dekalog Ex. XX zurückweisen. Sie enthält neben Keuschheitsgesetzen, die einen breiten Raum einnehmen, im Ganzen religiös-sittliche Bestimmungen und eine Festgesetz-

gebung. Diese Gesetzgebung lag vor ihrer Einarbeitung in die Gesamtgesetzgebung des H. bereits in einer redaktionellen Uebearbeitung vor. Ein Redaktor hatte sie in die Wüste gelegt, in die Zeit zwischen Ausführung aus Aegypten und Einwanderung in Kanaan, und ihr nach dem Geschmack von JE oder des Deuteronomiums einen historisch-paränetischen Rahmen gegeben. Er wendet sich in diesem Rahmen immer an das Volk als Ganzes (wenn „ihr“), und eine seiner Lieblingswendungen ist **אני יהוה** oder **אלהיכם**. Die andere Schicht — ich nenne sie H^2 — umfasst die Capitel XXI, XXII. Sie hat ein vorwiegend priesterliches und cultisches Interesse und beschäftigt sich mit den Priestern, den heiligen Gaben und den Opferthieren nebst einigen Opfergebräuchen, die deutlich an ältere anklingen. Auch diese Schicht ist kein durchaus originales Werk, sondern von einem Redaktor aus vorhandenen Vorlagen zusammengearbeitet. Ein Lieblingsausdruck dieses Redaktors ist ebenfalls **אני יהוה**, hier aber nicht mit geschichtlicher, sondern dogmatischer Erweiterung, wie **אני יהוה** **מקדשו** u. s. w., überhaupt das Wort **קדש** und Verbindungen mit demselben. Ihm geht das paränetische Element vollständig ab, ebenso der geschichtliche Hintergrund, der in H^1 so wesentlich war. Die Uebearbeitung dieser Schicht hat jedenfalls ziemlich zu derselben Zeit wie die von H^1 stattgefunden, wie der gemeinsame Gebrauch von **אני יהוה** deutlich zeigt.

Ein Redaktor hat nun diese beiden Schichten H^1 und H^2 , die in ihrer jetzigen Gestalt selbst redaktionelle Leistungen sind, mit einander vereinigt. Bei dieser Gelegenheit hat er aber noch ein drittes Stück mit herangezogen, nämlich die Gesetzgebung Lev. XVII, die ursprünglich weder zu Lev. XVIII—XX noch zu Lev. XXI, XXII gehört haben kann, da es die Merkmale dieser beiden Stücke fast ganz vermissen lässt. Der Redaktor hat dieses Capitel — ich bezeichne es mit H^3 — an die Spitze der Sammlung gesetzt, ohne Zweifel, weil es auf das Heiligthum bezügliche Gesetze enthielt, und man jedenfalls (vgl. Bb. Deut.) von jeher gewohnt war, ein derartiges Gesetz an der Spitze einer Gesetzgebung zu sehen.

Diese drei Schichten H^1 , H^2 , H^3 hat der Redaktor nun zusammengearbeitet und dem daraus entstandenen Ganzen in Lev. XXVI, einer von ihm bereits vorgefundenen Predigt, die er angemessen erweitert und durch Beziehungen auf das H. bereichert hat, einen passenden Schluss gegeben. Die Zusammenarbeitung der einzelnen Schichten ist so geschickt hergestellt, dass sie kaum noch von einander zu scheiden sind. Nur an einigen Stellen zeigen sich die Fugen, hier aber auch mit der wünschenswerthesten Deutlichkeit, vgl. XVIII 29, XX 3—6, XXII 31 fg.

Man könnte noch die Frage aufwerfen, nach welchem Plane der Redaktor seine Sammlung geordnet habe. So ohne Weiteres ist zwar hier eine Antwort nicht möglich, da ja oben festgestellt war, dass Rp. sich diesen und jenen Eingriff in die von ihm vorgefundene Gesetzsammlung erlaubt und einige ursprünglich zu H. gehörige Stücke aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissen und an andre Orte innerhalb P. placirt habe. Doch ist das nicht in allzu reichlichem Masse geschehen, und im Grossen und Ganzen lässt sich eine planvolle Ordnung im H. noch deutlich erkennen. Absichtlich ist Cap. XVII an die Spitze der Sammlung gestellt, weil es die auf das Centralheiligthum bezüglichen Bestimmungen enthielt. An diese Hauptverordnung schlossen sich zunächst die sittlich-religiösen Bestimmungen Lev. XVIII—XX und dann die Cultusgesetzgebung an, XXI, XXII, XXIII—XXV. Die ursprünglich zu XVIII—XX gehörige Festgesetzgebung ist dabei von ihrem ursprünglichen Ort entfernt und hinter die Gesetzgebung XXI, XXII gestellt worden. Dass sich cultische Elemente in der Sittengesetzgebung und ethische Bestimmungen in der Cultusgesetzgebung ab und zu finden, kann bei der richtigen Erkenntnis von der Entstehung des H. kein Wunder nehmen. Ob sich der Redaktor übrigens, wie Kayser behauptet, in der Anordnung der Theile des H. an den Plan des Bb. angelehnt hat, lasse ich dahingestellt. Jedenfalls ist die Anordnung aus sich selbst heraus begreiflich und als vernünftig nachweisbar.

Damit schliesse ich den zweiten, analytischen, Theil meiner

Abhandlung. Hat derselbe auch in vielen einzelnen Stücken bereits gemachte Entdeckungen nur bestätigen können, so kann er es doch vielleicht als sein Verdienst in Anspruch nehmen, durch genaue Bestimmung des Verhältnisses von Lev. XVII zur folgenden Gesetzgebung zum ersten Male den Schlüssel zu einem genaueren Verständnis der Composition des Heiligkeits-Gesetzes dargeboten zu haben.

Capitel III.

Das Zeitalter des Heiligkeits-Gesetzes.

Nach Beendigung der Analyse des H. wird es sich nun weiter um eine auf die Ergebnisse derselben gegründete Bestimmung des Zeitalters des H. bzw. um eine Revision der bisher versuchten Zeitbestimmungen handeln. Nach den Ergebnissen des zweiten Theils ist es von vornherein klar, dass diese Frage nicht so ohne Weiteres zu beantworten ist. Bei der Verschiedenheit der einzelnen Theile, aus denen das H. besteht, ist diese Frage zunächst für jeden einzelnen Theil genau zu beantworten, und erst danach ist sie für das H. als Ganzes aufzuwerfen; mit andern Worten: die Frage nach der Abfassung der einzelnen Theile des H. ist von der Frage nach der Redaktion und Zusammenfügung derselben zu einem Gesetzes-Ganzen wohl zu scheiden und über der Beantwortung der letzteren nicht zu versäumen. Hier hat sich nun aber nach meiner Ansicht die neuere Kritik Versäumnisse zu Schulden kommen lassen. Sie ist immer zu sehr auf das Ganze gegangen und hat, indem sie das H. mit allerdings guten Gründen als nachezechielisch erklärte, Ergebnisse gezeitigt, die für Angriffe manchen schwachen Punkt boten und in sich selber nicht recht zusammenstimmen wollten. Durch reinliche Scheidung der genannten Fragen hätte das vermieden werden können, freilich fehlte dazu wieder der Abschluss der kritischen Schei-

dung der einzelnen Elemente, wie er im II. Capitel der Abhandlung von mir versucht worden ist.

Ich beantworte daher im Folgenden zunächst die Frage nach der Abfassung der einzelnen Theile, um dann das H. als Ganzes ins Auge zu fassen. Ich brauche wohl kaum zu bemerken, dass die Frage nach dem Zeitalter unserer Gesetzgebung nicht nur ein chronologisches und litteraturgeschichtliches, sondern vor Allem ein religionsgeschichtliches und theologisches Interesse hat, und dass wir mit dem Versuch ihrer Beantwortung recht eigentlich erst auf den Boden treten, auf dem sich gegenwärtig die schroffen Gegensätze nicht nur innerhalb der alt-testamentlichen Forschung, sondern zwischen der alten und modernen Theologie überhaupt, aufs Schärfste bekämpfen.

Die kritische Analyse des zweiten Theils hatte folgende Theile des H. herausgestellt: 1) Lev. XVIII—XX, XXIII 9—12. 15—17. 18 a. 19 b. 20. 22, XXIV 15—22, XXV 1—7. 14. 17. 18—22. 23. 24. 35—38, XXVI 1. 2. Dieser Theil war von mir bezeichnet mit H¹. 2) Lev. XXI. XXII oder H². 3) Lev. XVII oder H³. 4) Lev. XXVI der Schluss des H. Von den Zuthaten des Rp. ist hier abzusehen, da sie ja keinen organischen Bestandtheil des H. ausmachen, und das Nöthige über sie bereits im zweiten Capitel gesagt worden ist. Es sind also hier die vier genannten Theile des H. nach ihrem Zeitalter zu bestimmen, und in einem fünften Abschnitt ist endlich die Zeit ihrer Zusammenfügung festzustellen. Ich gehe zu dieser Feststellung über.

§ 1. Das Zeitalter von Lev. XVIII—XX oder H¹.

Es darf wohl zunächst als feststehend angenommen werden, dass diese Capitel jünger sind als das Bundesbuch, Deuteronomium und der Dekalog Ex. XX. Die genannten Gesetzgebungen bilden für Lev. XVIII—XX die Voraussetzung. Sie sind von dem Sammler unserer Gesetzgebung fleissig benutzt und

bilden den Boden, auf dem dieser weiterbaut. Es liegt mir ob, dies im Einzelnen nachzuweisen.

Dass Lev. XVIII—XX zu einem Theile auf dem Bb. beruht, zeigt die Vergleichung folgender Stellen: Lev. XIX 15 «לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול» mit Ex. XXIII 3 «איש איש אשר יקלל את-אביו» ; Lev. XX 9 «ודל לא תהדר בריבו» ; «מקלל אביו ואמו מ' י'» m. Ex. XXI 17 «ואת-אמו מות יומת» ; Lev. XXIV 15 «איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו» m. Ex. XXII 27 «אלהים לא תקלל» ; Lev. XXIV 17 «איש כי יכה» m. Ex. XXI 12 «מכה איש ומת מות יומת» ; Lev. XXIV 19 «ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה» ; m. Ex. XXI 23 fg. «כך יעשה לו שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן ואם אסון [מום] יהיה ונתתה נפש תחת נפש עין» ; Lev. XXV 3 «שש שנים תזרע שדך» ; m. Ex. XXIII 10 «שש שנים תזרע את ארצך ואספת את-תבואתה כן תעשה» ; «לכרמך וגו'». Während man bei den angeführten Stellen gewiss von Reminiscenzen an das Bb. sprechen darf, zeigen andre mehr nur eine Anlehnung an den Sprachgebrauch des Bb. oder eine geistige und materielle Verwandtschaft mit den Bestimmungen desselben. Hinsichtlich des Sprachgebrauchs erwähne ich ינה vgl. Lev. XIX 33, XXV 14. 17 m. Ex. XXII 20; שלם Lev. XXIV 18 u. Ex. XXI 23. 36; פדה Lev. XIX 20 m. Ex. XXI 36, XXII 13; אמה Lev. XXV 6. 44 m. Ex. XXI 7—11; יצא Lev. XXV 28. 30. 31. 41. 54 m. Ex. XXI 2. Verwandtschaft in Geist und Materie zeigt sich in Lev. XXII 28 «ושור ושה אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד» vgl. m. Ex. XXIII 19 b «לא תבשל גדי בחלב אמו» ; Lev. XXV 14. 17. 23. 24. 25 fg. bes. 35—38 vgl. m. den rechtlich-sittlichen Bestimmungen des Bb. überhaupt, namentlich XXV 25 fg. m. Ex. XXI 1—11, Lev. XVIII 23 m. Ex. XXII 18, Lev. XXV 35—38 m. Ex. XXII 24, Lev. XIX 20 m. Ex. XXII 15. 16 u. m. Bemerkenswerth ist ferner, dass die Festgesetzgebung Lev. XXIII wie im Bb. deutlich die Ackerbaugrundlage zeigt. Auch das Sabbathjahr Lev. XXV 1—7 lässt diese Grundlage

gerade wie Ex. XXIII 10 fg. und im Unterschied vom Deuteronomium bestimmt hindurchblicken.

Aus dem Angeführten geht mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor, dass H¹ das Bb. gekannt hat. Zwar fanden sich keine geradezu wörtlichen Entlehnungen, aber doch handgreifliche Reminiscenzen und geistige wie materielle Berührungspunkte mit dem Bb., die eine Bekanntschaft mit dieser Gesetzgebung nothwendig voraussetzen.

Aehnlich verhält es sich nun auch mit dem Deuteronomium. Mit dieser Gesetzgebung theilt H¹ stillschweigend die Voraussetzung von der Einheit des Cultusortes. Sie wird nie ausdrücklich gefordert, liegt aber Verordnungen wie XIX 30, XXVI 2 und der Festgesetzgebung Lev. XXIII offenbar zu Grunde. Das zeigt deutlich die Stellung unserer Gesetzgebung nach dem Deuteronomium, das die Einheit des Cultusortes kämpfend erst durchsetzen muss. Es finden sich in H¹ aber auch offenbare Reminiscenzen an das Deuteronomium bezw. Entlehnungen aus demselben, wenn auch nicht ganz wörtlich, so doch in charakteristischen Wendungen, vor Allem aber in Sinn und Tendenz durchaus mit entsprechenden Stellen des Deut. übereinstimmend. Man vergleiche nur Lev. XIX 9. 10 ובקצרכם את-קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט» קצירך לא תלקט וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני כי תקצר קצירך» m. Deut. XXIV 19. 21 «ולגר תעזב אתם בשדך ושכחת עמר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולא למנה יהיה כי תבצר כרמך לא תעולל אחריך לגר ליתום ולא למנה m. «לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר» Lev. XIX 13 «יהיה לא תעשק שכיר . . . ביומו תתן שכרו» Deut. XXIV 14. 15 «לפני עור לא תתן מכשל» Lev. XIX 14 «ולא תבוא עליו השמש» m. Deut. XXVII 18 «ארור משגה עור בדרך» Lev. XIX 19 בהמתך לא תרביע כלאים . . . שדך לא תזרע כלאים ובגד כלאים» לא תזרע כרמך» m. Deut. XXII 9—11 «שעטנו לא יעלה עליך» כלאים לא תלבש שעטנו צמר ופשתים יחדיו». Verwandte Bestimmungen sind folgende Lev. XIX 15 und Deut. XVI 19 (betr. Verhalten im Rechtsstreit), XVIII 7. 8 u. Deut. XXIII 1, XXVII 20 (Verbot der Blutschande mit der Mutter oder einem

anderen Weibe des Vaters, vgl. bes. zu גלה ערוה des Lev. das כנף גלה im Deut.), Lev. XVIII 9, XX 17 u. Deut. XXVII 22 (Verbot geschlechtlicher Gemeinschaft mit der Schwester), Lev. XVIII 17, XX 14 u. Deut. XXVII 23 (Verbot geschlechtlichen Verkehrs mit Mutter und Tochter zugleich oder mit der Schwiegermutter), Lev. XVIII 20, XX 10 und Deut. XXII 22 (Verbot des Ehebruchs), Lev. XVIII 21, XX 2 und Deut. XII 31, XVIII 10 (Verbot des Molochkinderopfers, vgl. bes. d. Ausdr. העביר), Lev. XVIII 22, XX 13 u. Deut. XXIII 18 (Verbot der Päderastie), Lev. XVIII 23, XX 15. 16 und Deut. XXVII 21 (Verbot der Viehschande), Lev. XIX 26 a und Deut. XII 23 (Verbot des Blutgenusses), Lev. XIX 26 b u. Deut. XVIII 10 (Verbot der Zauberei), Lev. XIX 28 und Deut. XIV 1 (Verbot von Verstümmelungen und Entstellungen des Körpers aus Anlass von Trauerfällen), Lev. XIX 31 und Deut. XVIII 11 (Erwähnung der Totenbeschwörer und Wahrsager אוב וידעני), Lev. XIX 33 fg. u. Deut. X 19 (Gebot, die Fremdlinge zu lieben), Lev. XIX 35 u. Deut. XXV 13—16 (Verbot von falschem Maass und Gewicht); Lev. XX 25 fg. und XI 44. 45 vgl. m. Deut. XIV (Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren), Lev. XXV 36 u. Deut. XXIII 20 fg. (Verbot des Wuchers und Zinsnehmens), Num. XV 37—41 u. Deut. XXII 12 (Verordnung des Quastentragens); vgl. auch den Gebrauch von ינה Lev. XIX 33, XXV 14. 17 u. Deut. XXIII 17; עשק Lev. XIX 13 a u. Deut. XXIV 14; רגם Lev. XX 2. 27 u. Deut. XXI 21; אמה Lev. XXV 6 und Deut. XVI 14 u. ö.

Auffallend ähnlich mit der des Deuteronomiums, Deut. XVI, ist auch die Festgesetzgebung von H¹ in Lev. XXIII. Hier wie dort schimmert der Ackerbau als Grundlage der Festfeiern durch die hinzugetretene historische Motivirung noch deutlich hindurch. Am deutlichsten ist dies beim Wochenfest. Das Deuteronomium setzt es an genau sieben Wochen nach Anhieb der Sichel in die Saat, d. h. dem Beginne der Gersten-ernte Deut. XVI 9; H¹ setzt es sieben Wochen von dem Tage nach dem ersten Sabbath in der Ernte an gerechnet

Lev. XXIII 15. Das kommt so ziemlich auf eins heraus, und namentlich die Formel, mit der das Wochenfest von dem Fest zum Beginn der Ernte, dem Passah-Mazzothfest, abgeleitet wird, ist in beiden Gesetzgebungen dieselbe vgl. Deut. XVI 9 וספרתם u. Lev. XXIII 15 שבעה שבועות תספר לך מהחל וגו' לכם ממחרת השבת שבע שבתות. Das Laubhüttenfest lässt in beiden Gesetzgebungen sein wahres Wesen als Herbstfest oder Fest der Lese hindurchblicken vgl. Deut. XVI 13 באספך und Lev. XXIII 39 באספכם, und die Art, in der es gefeiert werden soll, ist wenigstens dem Charakter nach in beiden Gesetzgebungen übereinstimmend vgl. Deut. XVI 14 ושמחת, v. 15 ושמחתם u. Lev. XXIII 40 והיית אך שמח.

Aber bei aller Aehnlichkeit und Verwandtschaft ist H¹ über die im Deut. verkörperte Stufe der Gesetzgebung doch einen guten Schritt hinausgegangen. Das zeigt sich sogleich in der Festgesetzgebung, die trotz aller Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen in H¹ bereits einige neue über das Deut. hinausweisende Züge aufzeigt. So hat z. B. das Laubhüttenfest in Lev. XXIII eine geschichtliche Motivirung gewonnen, von der das Deuteronomium noch nicht das Mindeste weiss. Es geht bekanntlich durch die Geschichte des Volkes Israel der Zug, die drei hohen Feste allmählich von der Naturgrundlage, aus der sie geschichtlich herausgewachsen sind, loszulösen und sie heilsgeschichtlich zu fundamentiren. Zuerst ist das mit dem Mazzothfeste durch seine Verbindung mit dem ebenfalls geschichtlich gedeuteten Passahfeste geschehen. Diesen Standpunkt repräsentirt das Deuteronomium. H¹ hat nun auch noch für das Laubhüttenfest die geschichtliche Grundlage gefunden. Allerdings scheint H¹ das Mazzothfest wieder vom Passahfeste getrennt und als reines Erntefest betrachtet zu haben, da wir von einer geschichtlichen Motivirung da gar nichts lesen. Das wäre freilich inconsequent, aber wahrscheinlich hat Rp. die vom Passahfest handelnde Stelle des H¹ unterdrückt und durch eine entsprechende aus P. ersetzt. Aber nicht nur die Motivirung, auch der Charakter der Festfeier ist zum Theil wenigstens ein anderer geworden. Zwar beim

Laubhüttenfest trat das noch nicht hervor, um so mehr zeigt es sich aber beim Passah-Mazzoth- und dem Wochenfeste. Da ist nicht mehr die Rede von einem fröhlichen Geniessen der freiwillig und je nach Vermögen dargebrachten Gottesgaben vor Jhvhs. Angesicht, sondern vor Allem von der Darbringung der heiligen Gaben seitens der Gemeinde, die, weil nach einem feststehenden Tarif dargebracht, den Charakter von Abgaben annehmen und, wie Lev. XXIII 20 zeigt, als קדש an die Priester fallen. An Stelle des Privatopfers ist das Gemeindeopfer getreten. Wir sehen, es macht sich hier bereits die Strömung bemerklich, die uns bei Ezechiel noch bei weitem fühlbarer begegnet und endlich in P. zur Ruhe kommt. Es macht danach ganz den Eindruck, als ob die Festgesetzgebung in H¹ ein doppeltes Angesicht habe, eins der Vergangenheit zugekehrt und zum guten Theile ihren Charakter widerstrahlend, das andre aber in die Zukunft gerichtet und bereits deren wesentliche Merkmale andeutend. Es ist eine Gesetzgebung, die zwischen zwei Zeitaltern steht, die herausgeboren ist aus den Bedürfnissen einer Uebergangszeit und den Charakter einer solchen deutlich an der Stirne trägt.

In ähnlicher Weise wird der Standpunkt der früheren Zeit in dem Gesetz vom Sabbathjahre und dem Verbote der Levirats-ehe überschritten. Das Sabbathjahr in H¹ Lev. XXV 1—7 unterscheidet sich von dem des Deuteronomiums nicht nur dadurch, dass es ähnlich wie im Bb. wieder auf die Grundlage des Ackerbaues gestellt ist, während das Deuteronomium unter dem Sabbathjahr ein allgemeines bürgerliches Erlassjahr versteht, vgl. Deut. XV 1—6, sondern vor Allem durch die outrirte Heiligkeits-Tendenz, die in ihrer mechanischen und uneigentlich zu verstehenden Beziehung auf das leblose Ackerland von der durch und durch ethischen Tendenz der entsprechenden Gesetzgebung des Deuteronomiums und auch des Bb. stark absticht. Hier tritt der auf P. hinweisende und hinführende Zug mit wünschenswerthester Deutlichkeit zu Tage. — Auch bei dem Verbote der Leviratsehe ist dies der Fall. Während nach dem Deut. XXV 5—10 die Schwagerehe unter bestimmten Voraus-

setzungen ausdrücklich gefordert wird, ist nach Lev. XVIII 16 die geschlechtliche Gemeinschaft mit der Schwägerin nicht nur, wie sich aus der angezogenen Bestimmung etwa entnehmen liesse, so lange der Schwager noch am Leben ist, sondern auch, wie Lev. XX 21 klar zeigt, wenn der Schwager nicht mehr lebt resp. rechtskräftig von seiner Frau geschieden ist, und somit der Frau gesetzlich nichts im Wege steht, sich von Neuem heimführen zu lassen, principiell verboten. Dillm. in seinem Commentar z. d. St. bestreitet nun zwar, dass hier ein Gegensatz vorliege, denn da die Schwagerehe im Deut. nur für den Fall gefordert werde, dass die erste Ehe kinderlos geblieben sei, so lasse sich diese Verordnung eben als eine gut begründete Ausnahme von der Regel, die eine solche Verbindung im Allgemeinen verbiete, ansehen, aber nicht als ein direkter Widerspruch oder Gegensatz gegen dieselbe. Dillm. will mit dieser Bemerkung dem Versuche entgegentreten, beide Bestimmungen als Ausflüsse verschiedener, der Zeit nach getrennter Anschauungen begreiflich machen zu wollen. Aber der Ausführung Dillm. ist doch entgegenzuhalten, dass die Erlaubnis der Schwagerehe, ja die unter gewissen Umständen eintretende ausdrückliche Forderung derselben in einem Anschauungskreise, dem eine solche Ehe schlechthin als eine נדה gilt, kaum einen Platz haben kann. Es sind doch eben zwei ganz verschiedene Gesichtspunkte in beiden Bestimmungen, die sich mit einander nicht recht vertragen. Im Deuteronomium handelt es sich vor Allem um Erhaltung der Familie, des Geschlechts, des Stammes, also um ein wesentlich bürgerliches oder nationales Interesse; in H¹ hat das religiöse Interesse das Uebergewicht über das nationale gewonnen und bekundet sich den Gliedern des Volkes gegenüber durch die strengere Forderung leiblicher Heiligkeit in der Sphäre des gesamten Geschlechts- und Ehelebens, ohne eine Ausnahme zu Gunsten profaner Interessen zuzulassen oder anzuführen. Wir fühlen auch hier wieder deutlich die Richtung, die zu P. führt.

H¹ hat aber auch den Dekalog Ex. XX in seiner definitiven Formulirung bereits gekannt. Den sittlich-religiösen Bestim-

mungen in Lev. XIX liegt das Schema des Dekalogs stellenweise offenbar zu Grunde. Lev. XIX 3. 4 fg. enthält die Forderungen der Pietät, wie sie die erste Gesetzestafel enthält, wenn auch in etwas anderer Reihenfolge und mit Auslassung des Verbotes des Missbrauches des göttlichen Namens, das später noch zu seinem Rechte kommt, und die ethischen Bestimmungen XIX 11 fg. entsprechen im Grossen und Ganzen der zweiten Tafel des Gesetzes. Vgl. XIX 3 a m. Ex. XX 12; XIX 3 b m. Ex. XX 8 fg.; XIX 4 m. Ex. XX 3 fg.; XIX 11 a m. Ex. XX 15 (לֹא תִגְנוֹב); XIX 12 m. Ex. XX 7. Eine wörtliche Entlehnung findet sich auch hier nicht bis auf XIX 11; der Sammler verfährt frei mit seinen Vorlagen und reproducirt sie selbständig. Zu erwähnen ist hier übrigens noch, dass uns im Dekalog die unserer Gesetzgebung eigene Formel אֲנִי יְהוָה oder אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם, vgl. Ex. XX 2, und zwar mit einer geschichtlichen Erweiterung, zum ersten Male in der israelitischen Gesetzgebung begegnet. Der Gebrauch derselben in H¹ ist jedenfalls auf den Einfluss des Dekalogs zurückzuführen.

Wir haben bis jetzt das Verhältniss von H¹ zu dem Bb., Deut. und Dekalog Ex. XX beleuchtet und herausgestellt. H¹ setzt alle drei Gesetzgebungen voraus und erweist sich inhaltlich als eine Blüthenlese aus denselben. Es hat selbst nur wenig originale Bestimmungen, und diese beziehen sich auf das eheliche und geschlechtliche Leben und fordern in Bezug auf dasselbe Heiligkeit und Reinheit. Hier tritt Charakter und Tendenz der Gesetzgebung am deutlichsten zu Tage.

Vor Allem aber verlangt H¹ eine eingehende Vergleichung mit dem Propheten Ezechiel und eine genaue Feststellung seines Verhältnisses zu demselben. Fast in allen Capiteln dieses Propheten finden sich handgreifliche Berührungen mit der Gesetzgebung Lev. XVIII—XX n. Zub. Ich zähle dieselben so vollständig als möglich auf:

בהקות הלך Lev. XVIII 3. 4, XX 23. vgl. m. Ez. V 6. 7, XI 12. 20, (XVI 47), XVIII 9, XX 13. 16. 18. 19. 21, XXXIII 15, XXXVI 27 (XXXVII 24).

תועבה Lev. XVIII 22, XX 13 vgl. m. Ez. XVI 50, XVIII 12, XXII 11, XXXIII 26; Plur. תועבות Lev. XVIII 26. 27. 29. 30 u. Ez. V 9. 11, VI 9. 11, VII 3. 4. 8. 9, VIII 6. 9. 13. 15. 17, IX 4, XI 18. 21, XII 16, XIV 6, XVI 2. 22. 36. 43. 47. 51. 58, XVIII 13. 24, XX 4, XXIII 36, XXXIII 29, XXXVI 31, XLIII 8, XLIV 6. 7. 13.

משורה Lev. XIX 35 u. Ez. IV 11.

פגול Lev. XIX 7 u. Ez. IV 14.

מקדש Lev. XIX 30, XX 3. XXVI 2 u. Ez. V 11, VII 24, VIII 6, IX 6, XI 16, XXI 7, XXIII 38, XXIV 21, XXV 3, XXVIII 18, XXXVII 26. 28, XLIII 21, XLIV 1. 5. 7. 9. 15. 16, XLV 3. 4, XLVII 12, XLVIII 8. 10. 21.

טמא Niph. Lev. XVIII 30 u. Ez. XX 7. 18, XXIII 7. 30, XXXVII 23; Pi. c. מקדש als Obj. Lev. XX 3 u. Ez. V 11, IX 7, XXIII 38.

שמר ועשה in Verb. m. משפטים u. d. verbb. Lev. XVIII 3. 4. 5. 26. 30, XIX 37, XX 22, XXV 18 u. Ez. XI 20, XVIII 9. 17. 21, XX 11. 13. 16. 18. 19. 24, XXXVI 27, XXXVII 24.

אני יהוה und אני יהוה אלהיכם mit oder ohne Erweiterungen Lev. XVIII 5. 6. 21, XIX 12. 14. 16. 18. 28. 30. 33. 37, XXVI 2, XVIII 2. 4. 30, XIX 3. 4. 10. 25. 31. 34 u. s. w. u. Ez. XX 5. 7. 19. 20. 26. Vgl. auch die zahlreichen Stellen bei Ez., wo das אני יהוה in Abhängigkeit von ראה Ez. XXI 4 oder ידע erscheint vgl. Ez. XI 10, XII 15. 16. 20, XIII 9. 14. 21. 23, XIV 8, XV 7, XVI 62, XVII 21. 24, XX 38. 42. 44, XXII 16. 22, XXI 10, XXIII 49, XXIV 24. 27, XXV 5. 7. 11, XXVI 6 u. s. w.; oft ist in Ez. die Formel אני יהוה durch ein verb. fin. zu einem selbständigen Satze erweitert vgl. Ez. XXI 22. 37, XXIV 14, XXVI 14, XXX 12, XXXIV 24, XXXVI 36.

נשא עון Lev. XIX 8, XX 17. 19 u. Ez. XIV 10, XVIII 20, XLIV 10. 12.

זנה אחר Lev. XX 5. 6, XVII 5 fg., XIX 29 u. Ez. XVI 34, XX 30, XXIII 3. 5. 19.

העביר Lev. XVIII 21 u. Ez. XVI 21, XXIII 37, XX 26. 31.

זמה Lev. XVIII 17, XIX 29, XX 14 u. Ez. XVI 27. 58, XXII 9. 11, XXIV 13, XXIII 21. 27. 29. 35. 44. 48. 49.

גלה ערוה Lev. XVIII 7 fg., XX 17. 18. 19. 21 u. Ez. XVI 37, XXII 10, XXIII 10. 18. 29.

רגם Lev. XX 2. 27 u. Ez. XVI 40, XXIII 47.

שרף באש Lev. XX 14 u. Ez. XVI 41, XXIII 47.

אשת רעהו Lev. XX 10 und Ez. XVIII 6, XXII 11, XXXIII 26.

קרב אל אשה Lev. XVIII 6. 19, XX 18 u. Ez. XVIII 6.

ינה Lev. XIX 33, XXV 14. 17 u. Ez. XVIII 7. 12. 16, XXII 7. 29, XLVI 18.

גזל Lev. XIX 13 u. Ez. XVIII 7. 12. 16. 18, XXII 29, XXXIII 15. (גזלה).

לקח תרבות u. נתן בנשך Lev. XXV 36 u. Ez. XVIII 8. 13, XXII 12.

מות יומת Lev. XX 2. 9 fg. u. Ez. XVIII 13, XXXIII 8.

דמיו בו Lev. XX 9 fg. u. Ez. XVIII 13, XXXIII 4. 5.

עשק Lev. XIX 13 u. Ez. XVIII 18. XXII 7. 12. 29.

חיה יחיה Lev. XVIII 5 u. Ez. XX 11. 13. 21, XXXIII 15. 19.

קלל Lev. XX 9 u. Ez. XXII 7.

רכיל Lev. XIX 16 u. Ez. XXII 9.

אכל על דם Lev. XIX 26 u. Ez. XXXIII 25.

פנה אל פל' Lev. XIX 4. 31, XX 6 u. Ez. XXXVI 9.

שמר משמרת Lev. XVIII 30 u. Ez. XL 45. 46, XLIV 8. 14. 15. 16. 19, XLVIII 11, bei Ez. jedoch immer von dem priesterlichen Dienen gebraucht, während es in H¹, ähnlich wie Deut. XI 1, vom individuellen religiösen Dienst gemeint ist, vgl. Klostermann.

הבדיל בין ל' Lev. XX 25 u. Ez. XLII 20, XXII 26.

איפת צדק u. מאוני צדק Lev. XIX 36 u. Ez. XLV 10.

משכב Lev. XVIII 22 u. Ez. XXIII 17.

זכר Lev. XVIII 22, XX 13 u. Ez. XVI 17.

לטמאה Lev. XVIII 20 u. Ez. XXII 3, XLIV 25.

Zufällig können die aufgezählten Berührungen unmöglich sein. Es muss hier eine Abhängigkeit des einen Stückes von dem anderen angenommen werden, die Streitfrage ist nur, welches das vom anderen abhängige Stück sei. Die neuere Kritik hat sich im Allgemeinen dahin geneigt, die Cap. XVIII—XX des H als durchaus von Ezechiel abhängig und diesem nachgebildet anzusehen. Diese Ansicht fliesst aus der Gesamtanschauung über das Verhältniss des H. zu Ezechiel überhaupt. Aber es ist eben der Fehler dieser Gesamtanschauung, dass sie das H. trotz besseren Wissens viel zu sehr als eine einheitliche Grösse auffasst und das, was von dem einen Theile derselben gilt, ohne Weiteres auch auf den anderen überträgt. Selbst wenn man der Ueberzeugung ist, dass das H. als solches erst nach Ezechiel anzusetzen ist, hat man doch immer noch die einzelnen Theile desselben auf ihr Verhältniss zu Ezechiel zu prüfen und die Möglichkeit, dass einer derselben älter als die Reden Ezechiels ist, nicht a priori von der Hand zu weisen.

Ich habe nun auf Grund der gewissenhaftesten Detailuntersuchung die Gewissheit erlangt, dass Lev. XVIII—XX n. Zub. oder H¹ thatsächlich älter als die Reden Ez. ist und den Ausführungen dieses Propheten an einer Stelle geradezu zu Grunde liegt, ich meine Ez. XVIII, XX, XXII, XXXIII. Ich will zunächst die innige Verwandtschaft gerade dieser Stücke erweisen. Offenbare Berührungen zwischen Ez. u. H¹ liegen an folgenden Stellen vor: Ez. XVIII 6 «אל אשה¹ נדה» u. Lev. XVIII 19 «אל אשה בנדת טמאתו לא תקרב»; Ez. XVIII 7 «גולה לא יגול» u. Lev. XIX 13 «לא תגול» vgl. noch Ez. XVIII 12. 16; Ez. XVIII 8. 13. 17, XXII 12 «נשך ותרבית לא יתן ותרבית לא יקה» oder XVIII 17 «נשך ותרבית» u. Lev. XXV 36 fg. «לא תתן בנשך ובתרבית» und «לא לקח בחקותי הלך ומשפטי»²; Ez. XVIII 9 «אל-תקה נשך ותרבית» und Lev. XVIII 3. 4, XX 23., XVIII

¹) Vielleicht ist hier nach XXII 10 אשה טמאת נדה zu lesen, da נדה sonst Subst. ist. (Smend, Comm. p. 117).

²) אמת ist die unzweifelhaft richtige Lesart für אמת im mas. Text

5. 26. 30, XIX 37, XX 22, XXV 18 «יהלך בחקות», Verbindung von משפטים mit חקות u. d. verbb. שמר u. עשה; Ez. XVIII 9. 13. 17. 19. 21. 23. 27. 28. 32 «חיה יהיה»; XX 11. 13. 21. 25 «אשר יעשה אתם האדם וחי בהם» u. Lev. XVIII 5 «אשר יעשה אתם האדם וחי בהם»; Ez. XVIII 18, XXII 29 «לא תעשק את רעך» u. Lev. XIX 13 «עשק עשק» 9. 10. 14 «להוצאתם מארץ מצרים» u. Lev. XIX 36, XXV 38 אל ארץ» Ez. XX 6. 15 «אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים» u. Lev. XX 24 «אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות אני יהוה» Ez. XX 5. 7. 19. 20 «ארץ זבת חלב ודבש» XX 24 «אלהיכם» u. Lev. XVIII 3. 4. 10. 25. 31. 34, XXIII 22. 43, XXV 17. 38. 55 «אני יהוה אלהיכם»; Ez. XXII 7 «אב ואמ הקלו» u. Lev. XX 9 «אשר יקלל את אביו ואת אמו» Ez. XXII 9 «לא תלך רכיל» Ez. XXII 10 «אנשי רמיל היו» u. Lev. XIX 16 «ערות אבך לא תגלה» u. Lev. XVIII 7 «ערות אב גלה».

Freilich ist die Berührung nicht immer eine so offenbare und auf einfacher Entlehnung beruhende wie hier. Aber auch in den etwas abweichenden Bestimmungen finden sich immer noch zahlreiche sprachliche Anklänge und eine bedeutsame Verwandtschaft des Inhaltes und der Tendenz, die uns zwingt, beide Stücke noch weiter in Beziehung zu einander zu setzen. Von sprachlichen Anklängen führe ich folgende auf: אשת רעה Ez. XVIII 6. 11. 15, XXII 11, XXXIII 26 u. Lev. XX 10; ינה Ez. XVIII 7. 16. 12, XXII 7. 29 und Lev. XIX 33, XXV 14. 17; תועבה u. תועבות Ez. XVIII 12. 13. 24, XX 4, XXII 11, XXXIII 26. 29 u. Lev. XVIII 22, XX 13, XVIII 26. 27. 29. 30; מות יומת Ez. XVIII 13, XXXIII 8 u. Lev. XX 2. 9. 10. 11. 12. 13. 15. 16. 17. 21. 24. 27, XXIV 16; דמיו בו Ez. XVIII 13, XXXIII 4. 5 u. Lev. XX 9. 11. 12. 13. 16; נשא עון Ez. XVIII 20 u. Lev. XIX 8, XX 17. 19; העביר Niph. Ez. XX 7. 18 u. Lev. XVIII 30, XI 43; זנה אחר Ez. XX 26. 31 u. Lev. XVIII 21; רצה Ez. XX 41 und Lev. XX 30 u. Lev. XVII 7, XX 5. 6; עשק Ez. XXII 7. 12. 29 u. Lev. XIX 13; זמה Ez. XXII 9. 11 u. Lev. XVIII 17, XIX 29, XX 14; העלים עינים Ez. XXII 26 u. Lev. XX 25 fg.; הבדיל בין ל

Ez. XXII 26 u. Lev. XX 4.¹⁾ Hinsichtlich des Inhaltes und der Tendenz sind zu vergleichen: Ez. XVIII 6. 11. 15, XXII 11 m. Lev. XX 10, XVIII 20, XX 18; Ez. XVIII 8 m. Lev. XIX 15; Ez. XVIII 12 m. Lev. XIX 9; Ez. XX 12. 13. 16. 21. 24, XXII 8, XX 20 m. Lev. XIX 3. 30, XXVI 2; Ez. XX. 31 m. Lev. XVIII 21, XX 2; Ez. XXII 6. 9. 12 m. Lev. XIX 16; Ez. XXII 7b. 29 m. Lev. XIX 33; Ez. XXII 10 m. Lev. XVIII 19, XX 18; Ez. XXII 11 m. Lev. XVIII 15, XX 12; Ez. XXII 11 m. Lev. XX 17, XVIII 9.

Es erübrigt nun freilich immer noch der bestimmte Nachweis, dass Ez. von Lev. XVIII—XX n. Zub. thatsächlich abhängig gewesen ist. Ich führe dafür Folgendes an. Es ist zunächst auffällig, dass sich die auf H¹ hinweisenden Merkmale gerade in Ez. XVIII, XX, XXII, XXXIII so sammendrängen. Sie sind hier weit häufiger als sonst im ganzen Buche. Das weist schon deutlich auf eine Beeinflussung des Propheten durch H¹, wenigstens an dieser Stelle hin. Ferner: Ezechiel giebt hier nicht etwa Gesetze, sondern er misst das Verhalten seiner Zeitgenossen an dem Massstab bereits bestehender, als allseitig bekannt und anerkannt vorausgesetzter Gesetze. Er citirt die Bestimmungen des H¹ bei gebotener Gelegenheit. Das setzt doch das Vorhandensein des H¹ zu Ezechiels Zeit unter allen Umständen voraus. Man könnte ja freilich nun sagen: Allerdings, die Gebote von H¹ hat Ezechiel bereits einzeln gekannt, aber daraus folgt noch nicht, dass er ihre Zusammenfassung in H¹ bereits vor Augen gehabt habe. Dass jedoch auch dies wirklich der Fall war, geht aus anderweitigen Merkmalen klar hervor. Die Gesetze Lev. XVIII, XIX, XX gehörten bekanntlich ursprünglich gar nicht zusammen; namentlich hat Lev. XX mit Lev. XVIII litterarisch gar nichts zu thun. In eine Einheit sind sie erst durch den Verf. von H¹ gebracht. Da ist es doch nun aber ge-

¹⁾ Diese Stelle ist allerdings redaktionelle Zuthat in H. und die eben angeführte Wendung vielleicht erst aus Ezechiel eingedrungen.

wiss auffallend, dass Ezechiel seine Citate aus allen drei Cap. schöpft und abwechselnd auf einander folgen lässt vgl. Ez. XVIII 6 u. Lev. XVIII 19; Ez. XVIII 7 u. Lev. XIX 13; Ez. XXII 7 u. Lev. XX 9; vgl. ferner Ez. XVIII 13 u. Lev. XX 2. 9. 10 u. s. w. Das zeigt doch, dass Ezechiel die verschiedenen Bestimmungen bereits in einer engen Verbindung gekannt hat, und es lässt sich gleich weiter zeigen, dass diese Verbindung keine andre als die von H¹ vollzogene war. Wie käme es sonst wohl, dass Ezechiel gerade in diesen Capiteln und sonst nie wieder in seiner Schrift das selbständige אני יהוה אלהיכם hat? Sonst liebt er bekanntlich diese oder ähnliche Schlusswendungen immer nur in Abhängigkeit von ידע und ראה und erweitert durch verb. fin. oder den Inf. c. ב oder das Part., oder, wenn nicht durch ידע eingeleitet, als selbständigen Satz mit verb. fin. עשיתי oder דברתי. Er muss also hier durch eine Vorlage beeinflusst gewesen sein. Dass diese H¹ in seiner uns vorliegenden Gestalt war, lehrt weiter ein Blick auf Ez. XX 6. 15 vgl. m. Lev. XX 24. Letzteres ist ganz offenbar die Grundstelle, jene ersteren vv. enthalten Erweiterungen und Ausschmückungen derselben. Ein Autor, der Ez. XX 6. 15 vor Augen gehabt hätte, hätte kaum Lev. XX 24 schreiben können, aber wohl ist der umgekehrte Fall möglich. Danach muss Ezechiel auch die Wendung אשר יעשה אתם האדם וחי בהם vgl. Ez. XX 11. 13 aus Lev. XVIII 5 entnommen haben. Die in diesem Satz enthaltene Idee ist zwar eine von Ezech. Lieblingsideen, die er vielfach anbringt und gern variirt, aber original ist sie für ihn deshalb noch nicht. Wie so manche andere hat er auch sie vorgefunden und namentlich Cap. XVIII in den Dienst der ihm eigenen Vergeltungslehre gestellt. Natürlich ist die in Rede stehende Idee auch in H¹ nicht original. H¹ hat sie sicher aus dem Deut. vgl. XVI 20 «צדק צדק תרדף למען תחיה» und IV 1 «למען תחיו», wie er auch sonst durchaus von dieser Gesetzgebung abhängig zu sein scheint, und zwar nicht nur von ihrem legislatorischen Kern, sondern auch von ihren historisch-paränetischen Partieen, vgl. die Verb. von חקית und משפטים und

der verbb. שמר und עשה Lev. XVIII 4. 26. 30, XIX 37, XX 22 m. Deut. XII 1 fg. u. ö.; אשר אני משלה מפניכם Lev. XVIII 24, XX 23 m. Deut. XVIII 12; תועבה und תועבת Lev. XVIII 26. 27. 29. 30 m. Deut. XX 18, XVIII 12, XXIII 19, XXIV 4, XIV 3, XVII 1. 4, XVIII 9; טמא Lev. XVIII 24. 30. 25. 27. 28 m. Deut. XXI 23; אני אתננה לכם לרשת Lev. XX 24 m. Deut. XXVI 1, XXIII 21, XXI 1, XIX 2. 8. 10. 14, XXI 23, XVIII 9, XV 4; זבת אשר הוצאתי אתכם חלב ודבש Lev. XX 24 m. Deut. XXVII 3, מארץ מצרים Lev. XIX 36, XX 24 m. Deut. XVI 1, XX 1, hier freilich מעלה vgl. jed. Lev. XI 45. Auch an JE' erinnern die paränetischen Partien von Lev. XVIII—XX, vgl. Ex. III 8, XXIII 27. 28. Dass sich die Rede- und Anschauungsweise des Paräneten in H¹ durchaus aus dem Deut. und JE' heraus erklärt, dürfte noch ein Grund mehr sein, H¹ vor Ezechiel anzusetzen. Wie ein nach Ezechiel geschriebenes paränetisches Stück aussieht, zeigt Lev. XXVI. Darüber noch später.

Das Alles zusammen genommen drängt nun darauf hin, Lev. XVIII—XX n. Zub. als die Grundlage für Ez. XVIII, XX, XXII, XXXIII anzusehen. Es dürfte andererseits auch schwer sein, sich die Ableitung des H¹ aus Ezechiel vorstellig zu machen. Wie sollen aus den ziemlich bunt zusammengewürfelten Citaten des Ezechiel solche wohlgeordnete Gesetzesreihen entstanden sein, wie wir sie Lev. XVIII—XX vor uns haben? Und wie wäre der Redaktor dieser Capitel denn dazu gekommen, die dem Ezechiel gerade so eigenthümlichen Rügen und Warnungen vor dem Dienst der גלולים, vgl. Ez. XVIII 6. 12, wegzulassen? Dass dagegen Ezechiel sie in dem angezogenen Capitel ex suo ingenio hinzugefügt habe, ist leicht zu verstehen. Dasselbe gilt von einigen anderen wichtigen Bestimmungen, die sich wohl in Ezechiel aber nicht in H¹ finden, vgl. Ez. XVIII 7 b. d, 12 u. a. m. Nicht unerwähnt will ich hier übrigens lassen, dass Wendungen wie לא תגול oder לא תעשק mir ursprünglicher erscheinen als die mit dem acc. ethymologic. gebildeten: עשק עשק, גול גול oder גולה ג' oder גולות ג', Ez. XVIII 7. 12. 16. 18.

Es lassen sich aber für den bis jetzt erwiesenen Satz von der Abhängigkeit Ez. von Lev. XVIII—XX bezw. der Priorität von H¹ ausser den äusseren auch noch innere Beweisgründe vorbringen. Ein Blick auf die Gesetzgebung von Ezechiel und H¹ überzeugt uns von der Priorität der letzteren. Ezechiel, vgl. XLV 18 fg., hat die Festzeiten durch bestimmte Datirung nach Monat und Tag fixirt, in H¹, vgl. Lev. XXIII, ist von solcher Fixirung noch nichts zu spüren. Ezechiel setzt das Passahfest auf den 14. Tag des ersten Monates, in H¹ richtet es sich durchaus nach dem Stand der Ernte; das Laubhüttenfest setzt Ezechiel auf den 15. Tag des siebenten Monates, in H. richtet es sich nach der Lese, obgleich hier eine geschichtliche Motivirung, die zu einer bestimmten Fixirung hintreibt, bereits versucht ist. Jedenfalls tragen die Feste in H¹ zu einem guten Theil noch den Charakter von Erntefesten, bei Ezechiel sind sie kalendarisch bestimmte Gemeindefeste. Wohl besteht die Feier dieser Feste in H¹ bereits vorzugsweise in bestimmten Abgaben und festen Gemeindeopfern, aber im Laubhüttenfest blickt noch ganz der alte fröhliche Festcharakter durch, vgl. Lev. XXIII 40, während die Feste bei Ezechiel durchgehends einen ernsteren Charakter tragen, und das Sündopfer unter den Opfern bereits eine bedeutende Rolle spielt. Die Gesetzgebung Lev. XXIII wurzelt durchaus noch in den realen Verhältnissen der vorexilischen Zeit, die Festgesetzgebung des Ezechiel hat das Exil zu ihrer Voraussetzung und erweist damit ihre Posteriorität. Daraus, dass Ezechiel das Wochenfest in seiner Gesetzgebung nicht erwähnt, hat Smend in sm. Com. zu Ez. p. 376 meines Erachtens zu weitgehende Folgerungen gezogen. Er folgert nämlich aus dieser Nichterwähnung, dass Ezechiel für das Wochenfest ein Gemeindeopfer noch nicht gekannt habe, und dass deshalb das Gesetz Lev. XXIII, das für das Wochenfest ein Gemeindeopfer kennt, nach Ezechiel anzusetzen sei. Aber in Lev. XXIII hat das Laubhüttenfest doch auch noch kein Gemeindeopfer. Wende ich Smends Beweisführung auf dieses Fest an, so dreht sich der Spiess herum. Sie ist also nicht ausschlaggebend. Vor Allem spricht gegen

sie der ganze Charakter beider Gesetzgebungen. Nach meiner Meinung hat übrigens Ezechiel das Wochenfest nur deshalb nicht mit aufgenommen, weil es nicht in sein Schema passte, und weil er nur Feste mit heilsgeschichtlicher, also wesentlich religiöser Grundlage kennt. Eine solche war aber zu seiner Zeit für das Wochenfest noch nicht gefunden. Auch P. kannte eine solche nicht, aber er nahm das Wochenfest in seinen Festkalender wieder auf, weil es eben tief im Volksbewusstsein wurzelte. In Bezug auf das Wochenfest ist der Zug nach geschichtlicher Motivierung erst in der talmudischen Zeit zur Ruhe gekommen. Aus einem Erntefeste wurde hier das Wochenfest zum Feste der Gesetzgebung, vgl. Pesachîm 68 b u. Riehm H. W. B. unter Pfingsten.

Eine weitere Frage würde sein, ob Ezechiel bereits die Jubeljahrgesetzgebung Lev. XXV 8 fg., die der Partie von H¹ angegliedert ist, gekannt hat. Eine ausdrückliche Beziehung auf dieses Gesetz findet sich bei Ezechiel nirgends. Die Sache, um die es sich beim Jubeljahr handelt, ist ihm allerdings bekannt, vgl. Ez. VII 13 u. XLVI 17, auch der Name יָדֵי יָדֵי findet sich in letzterer Stelle. Dies Wort kommt übrigens schon bei Jerem. vor, vgl. Jerem. XXXIV 17, und bedeutet hier das im je siebenten Jahre zu beobachtende Erlassjahr. Wir haben kein unzweifelhaftes Recht, bei Ezechiel unter יָדֵי יָדֵי etwas anderes zu verstehen. Hätte Ezechiel darunter das je fünfzigste Jahr verstanden, so hätte er das gewiss ausdrücklich bemerkt. Die Zeit bis zum Sabbathjahre mag freilich für den Besitz eines Grundstückes, zumal wenn es nicht gleich im ersten Jahre einer Sabbathjahr-Periode überwiesen worden ist, etwas kurz anberaumt sein, das gebe ich zu, aber um hier an das Jubeljahr denken zu können, wäre eine bestimmte Zeitangabe nöthig, denn das Jubeljahr war zu Ezechiels Zeit etwas Neues. Im äussersten Falle müssen wir uns bei einem non liquet beruhigen. Dagegen kann es als durchaus ausgemacht gelten, dass die speciellen Anwendungen der Jubeljahrgesetzgebung auf die verschiedenen Lebensgebiete erst nachezechielisch sind. Namentlich die Bestimmung über die Levitenstädte setzt nicht nur Ez. XLVIII 13 fg. 22, sondern bestimmter noch Num. XXXV voraus. Auch

sprachlich scheint Ezechiel hier eingewirkt zu haben, vgl. Lev. XXV 46, 53 «לֹא תִרְדֶּה בוּ בַפֶּרֶךְ» u. Ez. XXXIV 4; Lev. XXV 26 «וְהָשִׁיגָה יָדוֹ» u. Ez. XLVI 7 «כֹּאֲשֶׁר תִּשָּׂג יָדוֹ». Als Ganzes ist die Jubeljahrgesetzgebung somit sicher nach Ezechiel anzusetzen, wahrscheinlich aber auch schon das Grundgesetz v. 8—17, das die allgemeine Durchführung des Ezechiel'schen Gedankens XLVI 17, dem hier noch die Sabbathjahr-Periode zu Grunde liegt, im realen, praktischen Leben ermöglichen will. Dies hier festgestellte Verhältnis der Jubeljahrgesetzgebung zu Ezechiel ändert in unseren bisherigen Feststellungen betr. H¹ nicht das mindeste, da der sekundäre Charakter der Jubeljahrgesetzgebung im H. bereits früher von uns erkannt war.

Nach allem können wir mit gutem Rechte aussagen: Lev. XVIII—XX nebst Zubehör oder H¹ ist älter als die entsprechenden Stellen in Ezechiel (XVIII, XX, XXII, XXIII), und letztere sind von dem ersten Stück abhängig. Durch die hier geführte Untersuchung hat übrigens, wie ich beiläufig mit erwähnen will, die in Capitel II vollzogene Analyse des H. insofern eine Bestätigung erfahren, als die dort vorgenommene Zuweisung der Stelle Lev. XXV 35 fg. an Lev. XVIII—XX durch die Citirung Ezechiels gerechtfertigt erscheint.

Nun wird es endlich an der Zeit sein, die Abfassungszeit von Lev. XVIII—XX u. Zub. oder H¹ näher zu bestimmen. Das Bundesbuch, Deuteronomium und der Dekalog werden von der Gesetzgebung H¹ fleissig benutzt, also vorausgesetzt. H¹ ist danach nach ihnen anzusetzen. Ezechiel hinwiederum hat in Cap. XVIII—XXII, XXXIII H¹ benutzt und vor Augen gehabt. Demgemäss ist H¹ vor Ezechiel anzusetzen. Da nun Ezechiel Cap. XVIII fg. im 6—7. Jahre des Zedekias geschrieben hat, vgl. Ez. VIII 1, XX 1, also im Jahre 591/90 v. Chr., und das Deuteronomium in das J. 621 zu setzen ist, so ergibt sich für H¹ zunächst der Zeitraum 621—591. Es kommt darauf an, ihm innerhalb desselben einen geeigneten Platz anzuweisen. Die Gesetzgebung bietet zu dem Zwecke genug concrete Merkmale dar.

Das Gesetz setzt eine Zeit tiefen religiösen und sittlichen

Verfalls voraus. Der Götzendienst steht in Israel in hoher Blüthe. Auf dem Felde findet der Seirim-Dienst seine Anhänger und Verehrer, XVII 5—7,¹⁾ vor Allem aber hat der Molochdienst stark um sich gegriffen. Der Sammler dieses Gesetzes tritt ihm energisch gegenüber, und obwohl seine Vorlage bereits ein Verbot des Molochkinder-Opfers enthielt, Lev. XX 2, setzt er hinter v. 20 in Lev. XVIII ein gleiches Verbot ein, freilich an ungünstiger Stelle und ohne jede Anlehnung an den Zusammenhang. Um so mehr sieht man daraus, wie der Molochdienst den Autor von H¹ innerlich erregte und in Anspruch nahm. Neben dem Verbote des Götzendienstes findet sich auch Lev. XIX 4 ein Verbot des Bilderdienstes, der fast in der ganzen vorexilischen Zeit mit vorübergehenden Ausnahmen und trotz heftiger Bekämpfungen im Jhvhkult eine Stelle hatte. Der Niedergang des religiösen Lebens zeigt sich in dem Treiben der Zauberer, Wahrsager und Todtenbeschwörer. Zum Theil haben sich wohl auch Israeliten diesem gottlosen, betrügerischen Treiben hingegeben, denn der Gesetzgeber sieht sich veranlasst, für solche Israeliten den Tod durch Steinigung festzusetzen, XX 27. Im Uebrigen verbietet er, solche Leute aufzusuchen und sich Rathes bei ihnen zu holen, XIX 31, XX 6. In Verbindung mit dem religiösen Niedergang und dem abergläubischen Treiben der Zeit steht die Auflösung aller sittlichen Bande. Das eheliche Leben wird durch Ehebruch und Blutschande, der Adel des menschlichen Leibes durch unnatürliche Unzucht bis zur Verbindung mit dem Vieh entweiht. Es ist wahrlich kein Zufall, dass unsere Gesetzgebung gerade diese Materien so ausführlich behandelt. Die heiligsten Bande sind gelöst. Es giebt Väter, die es ruhig mit ansehen, ja wohl selbst die Veranlasser sind, dass die Töchter sich einem unzuchtigen Lebenswandel ergeben und das Land mit Schande füllen. Möglicherweise stand dieses schamlose Treiben in Ver-

¹⁾ Die Stelle XVII 5—7 war aus dem ursprünglichen Bestand von Lev. XVII oben ausgesondert. Nach Tendenz und Sprache scheint sie in der That zu H¹ zu gehören. Sie ist jedenfalls dieser Gesetzgebung gleichartig, daher sei es mir erlaubt, sie hier mit anzuführen.

bindung mit unsittlichen Culten, vgl. XIX 29. Dazu kommt noch die von den Propheten von jeher gerügte Ungerechtigkeit im Rechtsprechen, das parteiische Wesen der massgebenden Persönlichkeiten, die Unterdrückung und Vergewaltigung des Unvermögenden, die Habsucht, die keinen Raub, keinen Betrug, keinen Meineid scheut, um sich einen Vorthail zu verschaffen, vgl. XIX 11 fg. Wir haben also das Bild einer niedergehenden Zeit. Dieses Bild stimmt nun aber genau zu der Zeit des Jojakim ben Josia. Nachdem unter Josia in Folge seiner Reformbestrebungen ein Aufschwung des religiös-sittlichen Lebens stattgefunden hatte, folgte nach der Schlacht von Megiddo i. J. 609 v. Chr. ein bedauernswerther Rückschlag. Israel hatte auf Beistand seines Gottes gehofft, ja es glaubte auf die Leistung desselben seitens Jhvs. geradezu ein Anrecht zu haben, seit es von Josia sich hatte bekehren lassen. Da nun aber Israel geschlagen wurde, trat schleunig eine Abkühlung des religiösen Verhältnisses ein, und die Zeit Manasses mit ihrem Götzendienst und Aberglauben hielt unter Schutz und Geleit des Königs Jojakim, der auf seinen Vater Josia gefolgt war, in Israel ihren Einzug. Das Verbot, den Tagelöhnern ihren Lohn vorzuenthalten, Lev. XIX 13, ist auf diesen König und gewiss auch seine Grossen wie gemünzt, vgl. Jerem. XXII 13 fg. Danach wäre H¹ nicht vor 609 anzusetzen. Wir hätten in dieser Gesetzgebung die Reaktion gegen das seit Jojakim wieder auflebende Heidenthum.

Unsre Gesetzgebung lässt sich aber noch näher bestimmen. Das Volk ist reif geworden zum Gericht, und der Sammler von H¹ hörte wohl den mächtigen Donner dieses Gerichts schon von ferne rollen. Das verräth sich wenigstens in der Umrahmung, die er seiner Sammlung gegeben. Denn wenn er auch dieselbe der in Israel herrschenden Tradition gemäss auf Moseh zurückführt und in die Wüste verlegt, so lässt er doch ab und zu, die vorausgesetzte Situation verleugnend, in mächtiger Strafdrohung den Ernst der Gegenwart unverkennbar hindurchblicken, vgl. die Schlussparänese in Lev. XVIII. Das Gericht muss also mindestens nahe sein. Eine Katastrophe

steht unmittelbar bevor. Das Volk ahnt vielleicht noch nichts davon, lebt in sicherer Sorglosigkeit und will von Gefahren und Katastrophen nichts wissen. Aber der Gesetzgeber schaut das Verhängnis, und er behält Recht, denn wenige Jahre noch, und es hat sich erfüllt, was er gedroht. Das Land hat seine Bewohner ausgespieen. Da oben bemerkt war, dass Ezechiel die dem H¹ entsprechenden Stücke in den Jahren 591/90 v. Chr. geschrieben habe und H¹ demgemäss damals schon bekannt sein musste, so hätte man die Katastrophe von 597 hier als angedroht zu denken und H¹ wäre ungefähr um das Jahr 600 anzusetzen.

Aber man wird aus gleich anzugebenden Gründen wohl noch ein paar Jahre herabgehen müssen. Zwar, was die Substanz der Gesetzgebung betrifft, so halte ich aufrecht, dass sie sich am besten aus den geschilderten Verhältnissen der kurz dem Exil vorangehenden Zeit erklärt. Aber von den einzelnen Gesetzen und Gesetzesgruppen in Lev. XVIII fg. ist die Sammlung derselben, wie sie uns jetzt vorliegt, wohl zu unterscheiden. Die Gesetzgebungen waren vor der Sammlung vorhanden. In Lev. XVIII fg. haben wir sie in einer litterarischen Zusammenarbeitung vor uns. Solche Zusammenarbeitungen, Sammlungen und Redaktionen wurden nun aber gerade in der exilischen Zeit, und zwar von Anfang an, vorgenommen, vgl. Stade, Gesch. d. Volkes Isr. Bd. II p. 66. Die kurz dem Exile vorausgehende Zeit war wohl zur Einprägung und Einschärfung der Gesetze geeignet, aber lud nicht gerade zur litterarischen Verarbeitung und Sichtung ein. Aus diesem Grunde möchte ich mit der Ansetzung von H¹ bis in die ersten Jahre des Exils heruntergehen. Dazu scheint Lev. XVIII 5 die Stelle Deut. IV 1 vorauszusetzen. Diese Stelle gehört bekanntlich der späteren Umrahmung der deuteronomischen Gesetzgebung an, und ich halte diese mit Kuenen: historisch-kritische Einleitung Thl. I p. 258 für exilisch. Die Androhung des Exils in Lev. XVIII ist dann ein vaticinium ex eventu und soll den Lesern oder Hörern das Bewusstsein erwecken und schärfen, dass die Exilierung als Strafe für ihren Ungehorsam gegen die göttlichen

Gesetze über sie hereingebrochen ist, und dass die Drohung Jhvhs. sich also buchstäblich erfüllt hat. Die ganze Gesetzgebung wird so zu einem mächtigen Mahnruf: „Gedenke, wovon du gefallen bist, und wandle fortan in Jhvhs. Wegen.“ Die Abfassungszeit könnte so immer noch vor 590/91 fallen, und die Abhängigkeit Ezechiels bliebe so noch immer erklärlich, auch wenn der Zwischenraum zwischen ihm und H¹ bedeutend zusammengeschrumpft ist. Andererseits wird man für die Abfassung der Reden Ezechiels die angegebenen Jahre nicht durchaus festhalten müssen. Denn wenn er auch in diesen Jahren die betr. Reden wirklich gehalten hat, so ist ihre Redaktion doch erst später erfolgt, und Smend hat in sm. Com. p. 67 genug Merkmale angeführt, die deutlich darauf hinweisen, dass Ezechiel erst nach Jerusalems Zerstörung seine früher gehaltenen Reden redigirt habe.

Nun beträgt freilich nach meiner Datirung von H¹ der Zeitraum zwischen H¹ und der deuteronomischen Gesetzgebung keinesfalls mehr als dreissig Jahre, also höchstens ein Menschenalter, und die einzelnen Elemente von H¹ stehen der genannten Gesetzgebung noch näher. Das scheint ein ziemlich kurzer Zeitraum zu sein, wenn man bedenkt, dass wir es in H¹ mit dem Theile einer ganz neuen epochemachenden Gesetzgebung zu thun haben. Aber wohlgemerkt nur mit einem Theile, und das ist gerade derjenige Theil, der die Merkmale des H. noch am wenigsten trägt. Ich habe oben nachgewiesen, dass der Autor von H¹ durchaus von dem Deuteronomium abhängig ist. Dadurch wird diese Partie schon zum Deuteronomium hingezogen. Dazu enthält H¹ substantiell kaum eine Forderung, die nicht in einer der vorangegangenen Gesetzgebungen ihr Pendant gehabt hätte. Ich habe H¹ daher eine Blüthenlese aus dem Bb., Dekalog und Deuteronomium genannt. Diese Gesetzgebung ist im gewissen Sinne der Abschluss, der Ertrag der vorexilischen Gesetzgebung. Daraus folgt, dass es noch ganz unter dem Einfluss, in dem Bannkreis jener Gesetzgebung stehen muss, und dass seine Entstehung bezw. Zusammenarbeitung ca. 20 bzw. 30 Jahre nach dem Deuteronomium

nichts Befremdliches haben kann, um so weniger, als erschütternde Ereignisse und ein trauriger Umschwung des religiösen und sittlichen Lebens eingetreten waren. Aus diesem Umschwunge, vielleicht auch aus der Erfahrung des Exils, erklären sich zugleich die wenigen Abweichungen des H¹ von den früheren Gesetzgebungen zur Genüge. Ist das Gericht wegen Israels Gottlosigkeit und Frivolität über das Volk verhängt, so kann nur Umkehr zur Reinheit und Heiligkeit in religiös-sittlicher und besonders geschlechtlicher Beziehung, um die es vor Allem traurig stand, das Gericht Jhvhs. vielleicht noch aufhalten oder, wenn nicht, so doch für die Zukunft bessere Zeiten herbeiführen. So denkt der Gesetzgeber, und darum schärft er mit gesteigerter Eindringlichkeit und stellenweise mit principieller Verschärfung bereits bestehender Ordnungen das Verbot besonders der geschlechtlichen Sünden ein, dem nun auch die früher aus Familienrücksichten erlaubte Schwagerehe zum Opfer fällt. Auch die Festgesetzgebung zeigt sich von dem Ernst der Zeit berührt. Bei den hohen Festen handelt es sich jetzt nicht sowohl um fröhliches Geniessen vor Jhvhs. Angesicht, sondern vor Allem um die gewissenhafte Darbringung der festgesetzten Opfer und Entrichtung der heiligen Abgaben, und bei der Sabbathjahr-Gesetzgebung ist die Forderung heiligen Feierns sogar auf das Land übertragen. Wenn es Lev. XXVI heisst, das Land solle im Exil seine Sabbathe bezahlen, so scheint selbst das Land in das Gefühl der grossen, gemeinsamen Schuld mit hineingezogen zu sein. Es muss zugestanden werden, dass der hier geschilderte Stand der Dinge namentlich in Bezug auf die Festfeiern in der Richtung der vom Deut. ausgehenden Wirkung lag und über lang oder kurz bei strikter Durchführung der deuteronomischen Grundsätze so wie so eingetreten wäre, vgl. Stade, Gesch. d. V. Isr. Bd. I p. 664, aber dass er gerade jetzt eintrat, lag in den besonderen Zeitverhältnissen. Aus ihnen erklärt sich aber ganz besonders das bereits oben charakterisirte Doppelgesicht der Gesetzgebung in Lev. XXIII.

Als Ergebnis der vorstehenden Untersuchung wäre also

zu verzeichnen, dass H^1 älter als die entsprechenden Partien des Propheten Ezechiel und, wenigstens als litterarische Grösse, in die ersten Jahre des Exils zu setzen ist. Substantiell stammt es aus der dem Exil kurz vorhergehenden Zeit, als deren Repräsentant uns vor Allem Jojakim ben Josia erschien. Die Möglichkeit, dass Ezechiel selbst der Verfasser dieser Gesetzgebung sein könnte, habe ich nicht erörtert; sie scheint mir bei der Art der beschriebenen Abhängigkeit dieses Propheten von H^1 und bei dem Charakter der Umrahmung, die sich ganz an Deut. und JE anlehnt, gänzlich ausgeschlossen zu sein.

§ 2. Das Zeitalter von H^2 oder Lev. XXI, XXII.

Der zweite Bestandtheil von H., den wir oben ausgesondert hatten, Lev. XXI, XXII oder H^2 , beschäftigt sich durchgehends mit cultischen Angelegenheiten. Er handelt von den Priestern, den heiligen Gaben und den Opferthieren, indem er diese drei dem Gesichtspunkt der Heiligkeit unterstellt und von den Priestern Reinheit des Lebens und körperliche Fehelosigkeit, in Betreff der heiligen Gaben einen im Zustand vollkommener Reinheit stattfindenden Genuss und Ausschluss aller nicht Berechtigten und für die Opferthiere endlich körperliche Fehelosigkeit und Abwesenheit jeder Unvollkommenheit principiell wenigstens verlangt. Zum Schluss sind noch einige andere auf das Opferwesen bezügliche Bestimmungen hinzugefügt. Tendenz und Inhalt dieser Gesetzgebung legen es nahe, sie mit der priesterlichen in P. und der Cultusordnung des Ezechiel zu vergleichen. Von der Feststellung ihres Verhältnisses gerade zu Ezechiel wird es am letzten Ende abhängen, ob wir in Cap. II dsr. Abhndlg. ein Recht hatten, H^2 als eine selbständige, mit H^1 nach Tendenz und theilweise auch nach Ausdruck nahe verwandte, doch auch wieder von ihm verschiedene Gesetzgebung anzusehen.

Ehe ich jedoch an die Lösung dieser Hauptaufgabe gehe, möchte ich einige wenige Berührungen, die H^2 mit den früheren



Gesetzgebungen des Pentateuchs, mit dem Bb. Ex. XXI—XXIII, dem sog. Dekalog in Ex. XXXIV und dem Deuteronomium aufzuweisen hat, besprechen und zur Charakteristik des vorliegenden Stücks verwerthen. Ganz auffallend an das Bb. und Ex. XXXIV erinnern die Bestimmungen Lev. XXII 26—30. Die Verordnung Lev. XXII 27 «שׁוֹר אוֹ כֶּשֶׁב אוֹ עֹז כִּי יוֹלֵד» וְהָיָה שְׁבַעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וְהָלָאָה יִרְצָה לְקָרְבָן «אֵשָׁה לִיהוָה» lässt z. B. ganz unwillkürlich an Ex. XXII 29 denken שׁוֹרֶךְ וְצֹאנֶךְ שְׁבַעַת יָמִים יִהְיֶה עִם־אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי «תִּתְּנוּ לִיהוָה». Freilich inhaltlich decken sich beide Bestimmungen weniger als formell. Das Bb. redet von der Darbringung der Erstgeburt, H² von den opferbaren Thieren überhaupt; das Bb. verlangt die Darbringung genau am achten Tage nach der Geburt, H² redet vom achten Tage als dem frühesten Termin, erlaubt aber eine Opferung auch darüber hinaus, ohne einen Endtermin anzugeben. Aber trotz der angegebenen Verschiedenheiten schliesst der Inhalt beider Stellen ihre Vergleichung nicht aus. Die Verordnung von H² ist nur die allgemeinere. Die Erstgeburten sind nur ein Theil der opferbaren Thiere, weil die Darbringung der Erstgeburt sich eben durch den Opferakt vollzog. Anders ist es allerdings im P. Da haben die Erstgeburten aufgehört, Jhvh. geopfert zu werden; sie gehören hier, abgesehen von etwa an Jhvh. abzugebenden Theilen, vgl. Num. XVIII 17 fg., lediglich zum Einkommen der Priester. Aber Ezechiel z. B. weiss davon noch nichts, und wir haben auch kein Recht, etwa für H. diesen Standpunkt in Anspruch zu nehmen. Wir können blos annehmen, dass die Erstgeburten in unsere Verordnung mit eingeschlossen sind, und dass etwa die Festsetzung des achten Tages als des frühesten Termins der Darbringung vielleicht gerade durch die Rücksicht auf die Erstgeburt veranlasst ist. In der Gestaltung der vorliegenden Bestimmung hat sich der Autor jedenfalls durch Ex. XXII 29 bestimmen lassen. Zum Theil hat er ihr aber auch Züge verliehen, die weit über das Bb. hinausweisen. Ich denke dabei an die in der letzten Partie der Verordnung sich findenden termini technici der Opfersprache, wie sie immer erst in späteren

Bestimmungen auftreten, vgl. zu ירצה Lev. I 4, VII 18 P.; Lev. XIX 7, XXII 23. 25. (H.); Ez. XX 40. 41, XLIII 27 (hier aktivisch); ferner קרבן, die allgemeinste technische Bezeichnung für Opfer in P. Lev. I 2. 3. 10. 14, II 1. 4. 5. 7 u. ö.; אשה ליהוה Lev. I 17, II 16, III 11 u. ö. Die alte volksthümlich gehaltene Bestimmung des Bb. ist hier in die technische Sprache des Opferritus übersetzt.

Wenn nun aber in Lev. XXII 27 die Erstgeburten mit inbegriffen sind — und widerlegt ist diese Annahme nicht —, so verlangt diese Stelle auch eine Vergleichung mit der entsprechenden Stelle des Deuteronomiums Deut. XV 19 fg. Das Deuteronomium verlangt weder für Opferthiere noch speciell für die Erstgeburten ein bestimmtes Alter zur Darbringung. Am allerwenigsten denkt es, wie die angezogene Stelle zeigt, an eine Darbringung am achten Tage, setzt vielmehr hier das Alter von ungefähr einem Jahre voraus. Diese Voraussetzung ist eine nothwendige Folge der Concentration des Cultus an einer Stätte. Den weiten, oft beschwerlichen Weg konnten nur ältere, stärkere Thiere zurücklegen. Aus diesem Grunde hat das Deuteronomium die alte Bestimmung des Bb. fallen lassen müssen. Wenn H² sie nun wiederaufleben lässt und den achten Tag, wenigstens als terminus a quo und höchst wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Erstgeburten, wieder in Aussicht nimmt, so muss der Gesetzgeber doch die Möglichkeit der Erfüllung seiner Verordnung vor Augen haben, d. h. er muss entweder die Vielheit der Cultusstätten wie das Bb. oder, da dies bekanntlich im H. nicht der Fall ist, einen innigen lokalen Zusammenhang der Gemeinde mit einem einzigen Cultusorte voraussetzen. Das würde auf die Anschauungen der exilischen Zeit hinweisen.¹⁾ Jedenfalls — man mag über die ganze Ausführung denken, was man will — steht fest, dass Lev. XXII 27

¹⁾ Eben darum gebe ich auch die oben p. 43 ausgesprochene Vermuthung, dass die vv. 26 fg. ursprünglich zu H¹ gehört hätten und bei der Zusammenarbeitung dieser Gesetzgebung mit H² hierher versetzt wären, auf. Der Kern von H¹ stammt aus der Zeit kurz vor dem Exil. Höchstens könnten die betr. vv. ein Nachtrag in H¹ sein. Aber schon ihrem Inhalte nach passen sie gut zu H².

sich an Ex. XXII 29 anlehnt und daher jünger als diese Stelle ist.

Dass thatsächlich eine solche Anlehnung stattgefunden hat, wird gleich durch den nächsten v. 28 bestätigt, der auffällig an Ex. XXIII 19 und XXXIV 26 b erinnert und offenbar die Absicht hat, die Tendenz dieser letzteren Forderung, die nicht ohne Weiteres klar ist und wahrscheinlich gegen götzendienerische und abergläubische Sitten der Hirten in der Wüste gerichtet war,¹⁾ im Sinne der vom Deuteronomium gepflegten Humanität vgl. Deut. XXII 6 zu erklären.

Grössere Schwierigkeiten — zwar nicht hinsichtlich des Sinnes, wohl aber in Betreff ihrer Stellung und Ableitung — bereitet die folgende Bestimmung v. 29. 30. Gewöhnlich sagt man, sie sei vom Redaktor Rp. hierhergesetzt, um die Gesetzgebung des H., die in Lev. XIX 5 fg. für die Selamim-Opfer ganz allgemein den Genuss des Opferfleisches für den ersten und zweiten Tag ansetzt, mit der von P. auszugleichen, die Lev. VII 11 fg. nur für die gelobten und freiwilligen Selamim-Opfer diesen Usus erlaubt, dagegen für die Thodah, die dritte Unterabtheilung der Selamim-Opfer, den Genuss für den ersten Tag fordert, vgl. Lev. VII 15. So meint auch Cornill: Einleitung i. d. A. T. § 13. 9. p. 76. Allerdings entspräche diese Erklärung den Thatsachen. Aber es ist mir ganz unmöglich, Rp. als Autor dieses v. anzusehen. Die ganze Ausdrucksweise, der ganze Bau der Bestimmung, der an XIX 5 fg. erinnert, die Anrede in der 2. Pers. Plur. weist von Rp. deutlich weg. Dazu hätte doch Rp., der in XIX 5 fg. seine Hand sicher im Spiele gehabt hat, diesen v. hinter v. 10 anbringen müssen, wenn er zur voraufgehenden Bestimmung eine Ergänzung oder Berichtigung hätte liefern wollen. Dort hätte unser v. seinen Zweck vollkommen erfüllt; dagegen ist seine Stellung am jetzigen Ort von der angenommenen Voraussetzung aus ganz unerklärlich. Diese Stellung neben Bestimmungen, die aus dem Bb. entnommen sind, lässt für unsre Bestimmung eine gleiche Her-

¹⁾ Vgl. Dillmann, Comm. z. d. St. p. 251.

kunft von vornherein vermuthen, und in der That findet sich im Bb. neben den eben bereits angezogenen Bestimmungen eine der unseren ganz analoge Bestimmung zwar nicht über die Thodah, sondern über die Chagigah, Ex. XXIII 18.¹⁾ Wellhausen hat die Thodah mit der Chagigah ohne Weiteres identificirt, mit welchem Rechte, wollen wir zunächst einmal auf sich beruhen lassen. Fraglich könnte freilich selbst unter vorläufiger Annahme der behaupteten Identität immer noch sein, ob die Verordnung des H² mit der des Bb. sich deckt. In Lev. XXII 29 ist die Rede vom Essen des Opferfleisches; im Bb. handelt es sich um die Fettstücke, die bekanntlich nicht gegessen, sondern für Jhvh. verbrannt wurden. Es ist nun allerdings recht gut möglich, dass die specielle Bestimmung, die Fettstücke der Chagigah an einem Tage zu verbrennen, für die allgemeinere steht, das Festopfer mit Allem, was dazu gehört, also auch mit Einschluss der Opfermahlzeit, an einem und demselben Tage zu beenden. In diesem weiteren Sinne ist die Verordnung des Bb. in Ex. XXXIV 25 b aufgefasst.²⁾ Es soll vom Festopfer, das hier allerdings auf das Passah-Opfer ausdrücklich beschränkt ist, überhaupt nichts bis zum anderen Morgen übrig bleiben, vgl. hier auch Deut. XVI 4. Danach könnte auch unsere Stelle lediglich als eine Interpretation der älteren im Bb. stehenden aufgefasst werden, wenn eben nur — das ist die Hauptsache, um die es sich hier handelt — die Thodah mit der Chagigah einfach identificirt werden darf. Das ist hier noch festzustellen. Im Priestercodex Lev. VII erscheint die Thodah als die dritte und zwar heiligste Unterart der Selamim-Opfer. So ausführlich die Art seiner Darbringung beschrieben wird, so wenig wird uns über sein Wesen mitgetheilt. Jedenfalls hat es aber früher nicht ausdrücklich zu den Selamim-

¹⁾ Ob Ex. XXIII 18 unter der Chagigah bloß das Passah-Opfer zu verstehen ist, vgl. Ex. XXXIV 25, ist durchaus zweifelhaft. Im Tenor von Ex. XXIII kann man es nur vom Festopfer überhaupt verstehen, vgl. Dillm. Com. z. d. St. p. 249. Jedenfalls ist daher die Thodah, wenn mit der Chagigah identisch, nicht auf das Passah-Opfer einzuschränken.

²⁾ Ueber das Verhältniß beider Gesetzgebungen zu einander vgl. meine Abhandlung über „das Bundesbuch“ pag. 98—101.

Opfern gehört, so innig es seinem Wesen nach von jeher auch mit diesen zusammengehörte. H² z. B. unterscheidet bloß zwei Arten von Selamim-Opfern, das freiwillige und das gelobte, von denen das letztere das heiligere ist. H¹ spricht von den Selamim-Opfern ganz im Allgemeinen; ob und wie viel Unterarten er gekannt hat, ist nicht auszumachen. Das Deuteronomium unterscheidet ebenfalls keine besonderen Selamim-Opfer. Es redet von den Selamim-Opfern überhaupt, und die Nedarim und Nedaboth erscheinen daneben als besondere Arten, die nicht einmal unmittelbar neben den Selamim-Opfern stehen, vgl. Deut. XII 6. Die systematische Ueber- und Unterordnung der Opfer vollzieht sich allmählich in dem Masse, als der gesammte Cultus in ein einheitliches System gebracht wird. Die Thodah hat nicht von jeher als dritte Unterabtheilung der Selamim-Opfer gegolten. Sie wurde selbständig gewürdigt. Noch H² behandelt sie als durchaus selbständige Opferart. Auch Ezechiel scheint nur erst die Zweitheilung der Selamim-Opfer in Nedarim und Nedaboth zu kennen. Erst im P. hat die Thodah den ihr gebührenden Platz im System gefunden. Es fragt sich nur noch, was wir unter der Thodah für ein Opfer zu verstehen haben. Mir scheint das wahre Wesen der Thodah in Num. XV 3 fg. noch deutlich hindurchzublicken. Dort werden nämlich drei Arten der Selamim-Opfer unterschieden: 1) לפלא נדר d. i. die Nedarim, 2) בנדבה d. i. die Nedaboth, 3) במועדיכם. Die dritte Art der Selamim-Opfer sind demnach die bei officiellen, festlichen Gelegenheiten, an heiligen Versammlungen und hohen Festen stattfindenden. Hält man an diese Eintheilung die Eintheilung der Selamim-Opfer in Lev. VII, so ergibt sich, dass die in Num. XV zuletzt genannten mit den Thodoth identisch sind. Die Thodah ist eben das Festopfer, die Chagigah. Die Identificirung beider ist damit als zu Recht bestehend erwiesen, und die Annahme, dass wir in Lev. XXII 28 eine Reproduktion der älteren Bestimmung des Bb. vor uns haben, gewinnt an Wahrscheinlichkeit. Daraus ergibt sich unmittelbar die Posteriorität unserer Bestimmung im Verhältniß zu dem Bb.; zugleich ist aber auch ihre Priorität

im Verhältniß zu P. durch obige Beweisführung gesichert. In P. sind die Opferarten in ein festgefügtcs System gebracht; hier sind die Dinge noch im Fluss, im allmählichen Werden.

Ehe ich das Verhältniß von H² zu P. genauer beschreibe, will ich schnell noch die mit dem Deuteronomium stattfindenden Berührungen darlegen und verwerthen. Wie H¹ setzt auch H² die Einheit der Cultusstätte voraus, und zwar als etwas durchaus Selbstverständliches. Daraus ergibt sich die spätere Abfassung von H² im Verhältniß zum Deuteronomium. Specielle Berührungen mit dieser Gesetzgebung finden sich Lev. XXII 20 fg. und Deut. XV 21, XVII 1. In beiden Stellen wird die Fehelosigkeit der Opferthiere resp. der Erstgeburtcn verlangt und verboten, ein mit einem Tadel oder Fehl (מום) versehenes Thier zum Opfer darzubringen. Doch ist die Bestimmung des Deuteronomiums einfacher gehalten als die in H². Als מום wird Deut. XV 21 nur פסח und עור erwähnt. In Lev. XXII 20 fg. findet sich eine ganze Tabelle von Fehlern. Dabei werden Fehler unterschieden, die eine Verwendung zum Opfer unter allen Umständen verbieten, und wieder andre, die — bei gewissen Opfern wenigstens — zur Noth passiren. Die letztere Bestimmung ist offenbar die spätere, sie zeigt die ganze Genauigkeit und Aengstlichkeit des werdenden Judenthums. Ueber Deut. XV 19 fg. und XXII 6 ist bereits oben bei Gelegenheit der Besprechung von Lev. XXII 27. 28 das Nöthige gesagt. Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Deuteronomium zeigt sich auch in der generellen Bezeichnung der Opfer als עלות und זבחי שלמים, vgl. Deut. XII 6 u. Lev. XXII 17 fg.

Wir fassen jetzt das Verhältniß von H² zu P. ins Auge. Die Verwandtschaft zwischen beiden Gesetzgebungen ist so gross, dass oft genug beträchtliche Stücke von Lev. XXI, XXII zu P. gerechnet worden sind, z. B. von Kayser, vgl. Cap. II dsr. Abh. Inhalt und Tendenz ist beiden Gesetzgebungen gemeinsam. Wie in P., so dreht es sich auch hier um Priester, Opfer und heilige Gaben, und man könnte, was den Stoff anlangt, die einzelnen Gesetze ebenso gut in P. er-

warten. Aber auch die Sprache erinnert lebhaft an P. Ich führe folgende Aehnlichkeiten an:

אשה יהוה Lev. XXI 6. 21, XXII 22 vgl. m. Lev. II 3. 10, IV 35, V 12, VI 10. 11, VII 30. 35, X 12. 13 u. d. ähnl. Wendungen in Lev. I 9. 13. 17, II 2. 9, III 5. 16; Lev. II 11. 16, III 3. 9. 14, VII 5. 25, VIII 21. 28; Lev. III 11.

קרבן Lev. XXII 18. 27, vgl. m. Lev. I 2. 3. 10. 14, II 1. 4. 5. 7. 12. 13. III 1. 2. 6. 7. 8. 12. 14, IV 23. 28. 32, V 11, VI 13, VII 13. 14. 15. 16. 29. 38, IX 7. 15 u. s. w.

קרב (vom Nahen zum Heiligthum) Lev. XXI 18, XXII 3, vgl. m. Lev. IX 8.

הקריב (vom Darbringen der Opfer) Lev. XXI 6. 8. 17. 21, XXII 18. 20. 21. 22. 24. 25 vgl. m. Lev. I 2. 5. 10. 13. 14. 15, II 1. 4. 8. 12. 13, 14, III 1. 3. 6. 7. 9. 12. 14, IV 3. 14, V 8, VI 13. 14, VII 3. 8. 9. 11. 12. 13. 14. 16. 18. 25. 29. 33. 35. 38, VIII 18. 22, IX 2. 9. 15. 16. 17, X 19, XVI 6. 9. 11. 20 u. ö.

לדרתיכם Lev. XXI 17, XXII 3 vgl. m. Lev. III 17, VI 11, VII 36;

ונכרתה הנפש ההיא מלפני Lev. XXII 3 vgl. m. Lev. VII 20. 21. 25. 27;

קדש Lev. XXII 10. 14 vgl. m. Lev. V 16;

קדשים Lev. XXII 4. 6. 12. 15. 16 vgl. m. Lev. V 15, Ex. XXVIII 38;

שכבת זרע Lev. XXII 4 vgl. m. Lev. XV 16. 17. 18. 32;

וטמא עד הערב Lev. XXII 6 vgl. m. Lev. XV 5. 6. 8. 10. 11. 16. 17. 18. 19. 21. 22. 23. 27;

נפש Lev. XXII 6 vgl. m. Lev. II 1, IV 2, V 1. 2. 4. 15. 17. 21, VII 18. 20. 21;

זר Lev. XXII 10 vgl. m. Ex. XXIX 33, XXX 33, Lev. X 1, Num. I 51, III 10. 38, XVII 5, XVIII 4. 7;

קנין Lev. XXII 11 vgl. m. Gen. XXXI 18, XXXIV 23, XXXVI 6;

יליד בית Lev. XXII 11 vgl. m. Gen. XVII 12;

תרומה Lev. XXII 12 vgl. m. Lev. VII 14. 32. 34, X 14. 15;

הרים Lev. XXII 15 vgl. m. Lev. II 9, IV 8. 10, VI 8 u. s. w.;

להם אלהים Lev. XXI 6. 17. 21, XXII 25 vgl. m. Lev. III 11. 16, Num. XXVIII 2;

בשגגה Lev. XXII 14 vgl. m. Lev. IV 2. 22. 27, V 15. 18;

אשמה Lev. XXII 16 vgl. m. Lev. IV 3, V 24. 26;

נשא עון Lev. XXII 16 vgl. m. Lev. V 1. 17, VII 18;

לרצונכם Lev. XXII 19. 20. 21 vgl. m. Lev. I 3, Ex. XXVIII 38; ירצה Lev. XXII 23. 25. 27 vgl. m. Lev. I 4, VII 18;

עשה (in der Opfersprache) Lev. XXII 23 vgl. m. Lev. IX 7. 16. 22, XV 15. 30, XVI 9. 24, Ex. XXIX 38;

נדר או נדבה Lev. XXII 18 vgl. m. Lev. VII 16;

לפלא נדר Lev. XXII 21 vgl. m. Num. XV 3;

טמאה Lev. XXII 5 vgl. m. Lev. V 3, VII 20. 21, XV 3. 25. 26. 30. 31, XVI 16. 19 u. ö.;

זכר Lev. XXII 19 vgl. m. Lev. I 3. 10, III 1. 6, IV 23, VI 11. 22, VII 6, XV 33; oft in Verbindung mit תמים vgl. Lev. XXII 9 u. Lev. I 3. 10, III 1. 6, IV 3. 23. 28; V 15. 18. 25, IX 2. 3;

יסף המשית Lev. XXII 14 vgl. m. Lev. V 16. 24.

Nicht zu verwerthen als sprachliche und sachliche Berührungspunkte sind jedoch die in Cap. II als solche kenntlich gemachten Zusätze in XXI 10. 12. 17. 21. 22. 23, die zwar ganz an P. erinnern, aber nur den Zweck haben, die Gesetzgebung Lev. XXI, XXII dem Priestercodex in differirenden Punkten conform zu machen. Sie führen uns darauf, diese Differenzpunkte einmal der Reihe nach herauszuheben und für die nähere Bestimmung des Verhältnisses von H² zu P. zu verwerthen.

Bei aller Verwandtschaft und Aehnlichkeit zwischen beiden Gesetzgebungen finden sich nämlich auch beträchtliche Unterschiede, die eine sorgfältige Scheidung beider verlangen. Diese Unterschiede sind schon längst bekannt; ich kann mich daher hier mit ihrer Aufzählung begnügen. Zunächst will ich darauf aufmerksam machen, dass in H² von den Priestern durchgehends in dritter Person die Rede ist, während sie in P. direkt angeredet werden. Doch das ist rein formell. Es

finden sich noch wichtigere Unterscheidungs-Merkmale. Obwohl z. B. in H^2 vom Heiligthum öfter die Rede ist Lev. XXI 12. 23, findet sich hier kein einziges Mal der bei P. stehende Ausdruck אהל מועד. Das Heiligthum heisst wie in H^1 und bei Ezechiel stehend מקדש. Ferner hätte P. bei Aufzählung der Opfer auf keinen Fall die Chattath und den Ašam übergangen, die in seiner Gesetzgebung eine so hervorragende Rolle spielen, hier aber nicht einmal erwähnt werden. H^2 spricht nur von עלות und זבחי שלמים. Aber das sind nur argumenta e silentio, es finden sich aber in H^2 auch Merkmale, die positiv von P. wegweisen. Eins der wichtigsten ist die in H^2 vertretene Auffassung des Hohenpriesters in seinem Verhältnis zu den übrigen Priestern. Nach Lev. XXI 10 ist der Hohepriester der erste oder grösste unter seinen Brüdern. Nach P. steht der Hohepriester zu den übrigen Priestern im Verhältnis eines Vaters zu seinen Söhnen, wie der stehende Ausdruck, „Aharon und seine Söhne“ zeigt, vgl. ausser P. auch Lev. XXI 1. 17. 21, XXII 1. 18. Nach H^2 ist der Hohepriester der primus inter pares, nach P. ist er über die andre Priesterschaft hoch hinausgehoben; nach H^2 ist der Unterschied zwischen dem Hohenpriester und den Priestern graduell, im P. ist er geradezu wesentlich, denn allein der Hohepriester hat das heilige Salböl auf seiner Stirn, daher für ihn auch die Bezeichnung als הכהן המשיח Lev. IV 3. 5. 16, VI 15 vgl. auch Lev. XXI 10. 12. Die aus diesem Thatbestande sich ergebende Folgerung ist unabweisbar. In P. ist die hierarchische Tendenz zu ihrem höchsten, abschliessenden Ausdruck gekommen, in H^2 zeigt sie sich in ihren ersten Anfängen. Vor H^2 ist überhaupt von einem Hohenpriester in der Gesetzgebung noch nicht die Rede. Danach steht H^2 in der Mitte zwischen Deuteronomium und P. Dasselbe ergibt aber auch eine vergleichende Betrachtung des in beiden Gesetzgebungen enthaltenen oder vorausgesetzten Opfersystems. Das Opfersystem in H^2 ist jedenfalls gegliederter als das aus dem Deut. zu erkennende. Sowohl von der עולה wie von den זבחים werden hier zwei verschiedene Arten unterschieden, die נדרים und die נדבות Lev.

XXII 18. 21, während im Deut. die beiden eben genannten Unterarten wie selbständig neben der עולה und den זבחים stehen Deut. XII 6. Sie sind also wohl schon vorhanden, aber es ist noch nicht der Versuch gemacht, sie systematisch einzugliedern. Seinen eigentlichen Abschluss hat das Opfersystem aber erst in P. gefunden. Diese Gesetzgebung unterscheidet eine dreifache Art der Selamim-Opfer Lev. VII, das freiwillige, das gelobte und die Thodah, das Lobopfer, das in H² noch als selbständige Opferart neben den Selamim-Opfern steht Lev. XXII 29. Dazu haben in P. die Chattath und der Ašam ihre feste Stelle im System gefunden, während H² sie nicht einmal erwähnt. Was ferner die heiligen Gaben betrifft, so unterscheidet P. scharf und principiell zwischen den קדשים und den קדשי קדשים Num. XVIII 8 fg., in H² wird auf diesen Unterschied nicht nur nicht reflectirt, sondern er wird überhaupt noch nicht gekannt, da sonst seine Erwähnung und Verwerthung in der Gesetzgebung Lev. XXII 10 fg. unumgänglich gewesen wäre. Das zeigt wiederum, dass das Cultus-System in P. abgeschlossen, bei H² dagegen noch im Fluss, im Werden ist. Mit einem Wort: P. ist jünger als H²; die letztere Gesetzgebung ist die Vorstufe zu der ersten. Kuenen hat sie daher mit Recht als P¹ bezeichnet.

Auf Differenzen untergeordneter Art lohnt es sich nach Feststellung dieser Haupt-Differenzpunkte kaum noch einzugehen, zumal sie zweifelhafter Natur sind. Da diese letztere aber von Gegnern unserer Auffassung nur zu gern zur Diskreditirung derselben gebraucht wird, will ich noch kurz auf dieselben eingehen und zugleich bemerken, dass wir nichts verlieren, wenn wir sie preisgeben. Wenn Wellhausen behauptet, dass P. den Sklaven von dem Genuss der Kodašim ausschliesse, während H² ihn in die Berechtigung zu diesem Genusse mit hineinziehe, so kann mit Recht dagegen behauptet werden, dass der erkaufte oder im Hause geborene Sklave eben mit zum Hause gehört, und dass Num. XVIII 11 der Genuss der Kodašim dem Priester und seinem Hause, sofern es nur rein ist, gestattet wird. Jedenfalls wird der Sklave

nicht ausdrücklich ausgeschlossen; und die Hereinziehung des Sklaven entspräche auch sonst der in P. nachweisbaren Tendenz, wie sie z. B. Gen. XVII 12, Ex. XII 44 fg. zu Tage tritt. Eben so wenig wird geleugnet werden dürfen, dass Dillmann der Behauptung Wellhausens, dass Lev. XXII 14 mit Lev. V 14 in Widerspruch stehe, mit feinen Bemerkungen entgegengetreten ist, die hinreichen, diese Behauptung zu entkräften, wenigstens beweisunfähig zu machen. Aber die anderen Differenzpunkte werden dadurch nicht im mindesten berührt, und die aus ihnen gezogenen Folgerungen bleiben bestehen.

Um die Stellung von H² aber vollständig zu begreifen, macht sich auch hier wieder eine genaue Vergleichung mit dem Propheten Ezechiel notwendig. So zahlreich wie bei H¹ sind hier nun allerdings die Berührungen nicht, aber die sich findenden sind nicht weniger charakteristisch und frappirend. So findet sich die für Lev. XXI, XXII eigenthümliche Wendung **אני יהוה מקדשם** vgl. Lev. XXI 8. 15. 23, XXII 9. 16. 32 auch einmal in Ez. XX 12, etwas freier in Ez. XXXVII 28 **וידעו הגוים כי אני יהוה מקדש ישראל**. Ferner ist die Wendung **חלל את-שם קדשי** vgl. Lev. XXII 2. 32 (XX 3) in Ez. anzutreffen vgl. XX 39, XXXVI 20. 21. 22. 23, XXXIX 7, auch Ez. XIII 19, XX 9. 14. 22, zwar ohne **שם קדשי**, aber mit **יהוה** selbst oder mit **שמי** als Objekt; Ez. XLIII 7. 8 findet sich die verwandte Wendung **שם קדשי**, und **שם קדשי**, allerdings in anderer Verbindung, findet sich auch Ez. XXXIX 25. Die Ausdrucksweise **ונקדשתי בתוך בני ישראל** Lev. XXII 32 hat ihr Analogon in dem **ונקדשתי בם** Ez. XX 41, XXVIII 22. 25, XXXVI 23, XXXVIII 16, XXXIX 27. Wie in H² so heisst auch in Ezechiel das Heiligthum fast durchgehends **מקדש** vgl. Lev. XXI 12. 23 u. Ez. V 11, VII 24, VIII 6, IX 6, XI 16, XXI 7, XXIII 38, XXIV 21, XXV 3, XXVIII 18, XXXVII 26. 28, XLIII 21, XLIV 1. 5. 7. 9. 15. 16, XLV 3, XLVII 12, XLVIII 8. 10. 21. In beiden Schriften findet sich die Phrase **חלל את-שם מקדש** Lev. XXI 12. 23 u. Ez. VII 24, XXIII 39, XXIV 21, XXV 3, XXVIII 18, XLIV 7 (dieselbe Phrase mit **טמא** vgl.

Lev. XX 3 u. Ez. V 11, IX 7, XXXIII 38); vgl. ferner **שרף** Lev. XXII 18 u. Ez. XIV 4. 7; **איש מביית ישראל** Lev. XXI 9 u. Ez. XXIII 47 u. ö.; **בני-נכר** Lev. XXII 25 u. Ez. XLIV 7. 9; **להם אלהים** Lev. XXI 6. 17. 21, XXII 25 u. Ez. XLIV 7; **נשא עון** Lev. XXII 16 u. Ez. XLIV 10 u. ö.; **קרה קרחה** Lev. XXI 5 u. Ez. XXVII 31 (hier (הקריח); **גלה** Lev. XXI 5 u. Ez. XLIV 20; überhaupt der Gebrauch von **טמא** Lev. XXI 1. 3. 4 u. s. w. u. Ez. IV 14, XX 18, XXIII 7. 30, XXXVII 23, XLIV 25; **טמאה** vgl. Lev. XXII 5 u. Ez. XXIV 11. 13, XXXVI 17. 25, XXXIX 24; **חלל** vgl. Lev. XXI 4. 7. 9, XXII 2. 15 u. Ez. XX 13. 16. 21. 24, XXII 8. 16, XXIII 38 u. ö. Wie man sieht, sind die angeführten Berührungen rein sprachlicher, phraseologischer Art. Von den in H¹ sich findenden unterscheiden sie sich vor Allem dadurch, dass sie sich gleichmässiger über die Schrift Ezechiels vertheilen. Auch lässt sich hier kaum eine ganz bestimmte concrete Anspielung Ezechiels auf ein Stück aus H² oder umgekehrt als über allen Zweifel erhaben behaupten. Es ist mehr nur die allgemeine geistige Atmosphäre, der ganze Anschauungs- und Interessenkreis, der beiden Gesetzgebungen resp. Schriftstellern gemeinsam ist. Ob H² von Ezechiel oder Ezechiel von H² abhängig ist, kann noch nicht entschieden werden, und wenn mir hier auch das erstere von vornherein wahrscheinlicher ist, so hat dieses Urtheil vorläufig doch immer nur den Werth eines Geschmacksurtheils.

Ausser den sprachlichen finden sich aber auch sachliche Uebereinstimmungen. So sind z. B. in Ezechiel wie in H² die beiden Haupt-Opferspecies, die Olah und Zebachîm, in je zwei Untertheile getheilt, in Nedaboth vgl. Ez. XLVI 12 und Nedarim vgl. Lev. XXII 18. Beide Schriftsteller stehen somit auf demselben Standpunkte der Opfersystematisirung, obwohl andererseits nicht zu vergessen ist, dass in Ezechiel die Sünd- und Schuldopfer, Chattath und Ašam, eine bedeutsame Rolle zu spielen beginnen, was über H² hinausweisen könnte. Der Unterschied zwischen Kodašim und Kodše Kodašim findet sich ferner bei Ezechiel wohl angedeutet, wird aber noch

nicht principiell begründet, vgl. Ez. XLII 13, XLIV 13. 28 fg., wie denn die Bezeichnung überhaupt noch nicht ihren technischen Werth erhalten hat, vgl. Ez. XLI 4, wie es im P. der Fall ist, vgl. Num. XVIII 8 fg. Es ist also auch hier wesentlich die in H² zur Darstellung kommende Stufe vgl. Lev. XXII 1 fg., 10 fg. Dem Priester ist bei Ezechiel wie in H² der Genuss der Nebelah und Therephah verboten vgl. Lev. XXII 8 u. Ez. IV 14, XLIV 31. Die grösste Verwandtschaft zwischen H² und Ezechiel zeigt sich aber hinsichtlich der Bestimmungen über die Reinheit der Priester. Die Verordnungen Ez. XLIV 20. 21 fg. 25 fg. erinnern lebhaft an die entsprechenden in Lev. XXI 1—9, so dass man von jeher gerade hier an eine Abhängigkeit der beiden Bestimmungsreihen von einander gedacht hat. Nur wird es hier schwer sein, klipp und klar zu bestimmen, welches die abhängige Reihe ist. Die Verwandtschaft ist doch mehr nur eine sachliche als sprachliche. Für נפש Lev. XXI 1, das auch sonst in der hier gültigen Bedeutung für H. charakteristisch ist, oder für נפש מת XXI 11 findet sich in Ez. XLIV 25 מת-אדם, für יקררו קרחה Lev. XXI 5 heisst es Ez. XLIV 20 וראשם לא יגלחו, während in Lev. XXI 5 das verb. גלה für das Verschneiden des Bartendes gebraucht wird. Doch das sind Kleinigkeiten. Wichtiger ist, dass bei Ezechiel die Anklänge an die für H² so charakteristischen Wendungen fehlen, nämlich אני יהוה מקדשכם XXI 15. 8. 23, XXII 9. 16. 32 oder קדשים יהיו לאלהיהם XXI 6, חלל מקדש XXI 12. 23, und gerade diese wären hier so angebracht gewesen. Hätte Ezechiel die Stelle Lev. XXI 1—9 als Vorlage vor sich gehabt, so hätten sich sicher deutliche Spuren davon in seine Gesetzgebung eingeschlichen. Jedenfalls lassen sich die Verordnungen Ezechiels nicht ohne Weiteres aus H² herleiten, zumal er Bestimmungen hat, die sich in H² gar nicht finden bzw. über die dort enthaltenen hinausgehen. Den Priestern ist z. B. nicht nur verboten, das Haupt kahl zu scheeren; sie sollen auch ihr Haar nicht lang wachsen lassen, sondern es verschneiden, Ez. XLIV 20; ferner ist es den Priestern bei Ezechiel nicht erlaubt, Wittwen zu heirathen, es

sei denn etwa die Wittwe eines Priesters, Ez. XLIV 22, während in H² von dem Verbot, Wittwen zu heirathen, kein Wort steht. Andererseits enthält auch H² wieder wesentliche Züge, die bei Ezechiel fehlen, so das ausdrückliche Verbot, sich an der Leiche des eigenen Weibes zu verunreinigen, Lev. XXI 4¹⁾, das Verbot, den Körper zu ritzen, den Bartrand zu verschneiden, Lev. XXI 5, und endlich die wichtige Forderung sittlicher Reinheit auch an das Weib und die Tochter des Priesters. Der Priester soll nicht nur keine גרושה, sondern auch keine אשה זנה sich zum Weibe nehmen, und eine Priester-tochter, die einen unanständigen Lebenswandel führt, soll den Feuertod sterben, weil ihre Schande zugleich des Vaters Schande ist. Es wird danach schwer halten, die Abhängigkeit eines Stückes von dem anderen zu erweisen. Man wird sich hier schon mit der Auskunft begnügen müssen, dass beiden Bestimmungen eine gemeinschaftliche gesetzliche Ueberlieferung zu Grunde liegt. Dabei will ich hier daran erinnern, dass die Analyse im 2. Capitel dieser Abhandlung für Lev. XXI 1—9 diese Thatsache zweifellos festgestellt hat.

Aber vielleicht lässt sich doch die Frage beantworten,

¹⁾ Der v. ist zwar corrupt und jetzt sinnlos. Zu Conjecturen giebt seine jetzige Gestalt keinen Anlass. Nur dürfte feststehen, dass er formell zu den vv. 1—3 gehört, vgl. z. B. טמא v. 1. 3. 4, בעמיו v. 1. 4, beachte auch die Einheit des Numerus. Zu v. 5 fg. (vgl. Dillm.) kann er darum nicht gezogen werden. Nun handeln die vv. 1—3 von Leichenberührung, und es werden die Fälle angeführt, in denen es den Priestern erlaubt ist, eine Leiche zu berühren. Man vermisst in v. 2. 3 die Leiche des Eheweibes. Dass dies ausgenommen sei, ist so selbstverständlich nicht. Man erwartet hiervon ausdrückliche Erwähnung. Ich vermuthe, dass diese ursprünglich in v. 4 gestanden hat. Dann ist bei בעל etwa אשה und zu טמא etwa als Obj. לאשתו zu ergänzen. Oder es hat geheissen: לא טמא בעל לבעולתו בעמיו וגו'. Dann erklärte sich auch leicht der Ausfall des Objekts durch Nachlässigkeit eines Schreibers. Willkürlich mag diese Annahme immerhin sein, aber ohne Willkür kommt man hier nicht aus. Bedingung ist, dass der v. in den Zusammenhang sich fügt, und der wird unsre Conjectur gerecht. Vgl. zu unsrer Erklärung Abene. Ros. De W. Kn. Trg. Jon. Ansprechender mag Dillm. Conjectur sein, welcher für באבל בעל liest, aber er zieht damit v. 4 zu v. 5 fg., was nicht angeht.

welche von beiden Bestimmungsreihen die jüngere ist. Manches scheint hier für Ezechiel den Ausschlag geben zu wollen. Das Hervortreten von Chattath und Ašam, die wenigstens dem Namen nach vorhandene Unterscheidung von Kodašim und Kodše Kodašim scheinen doch über H² hinauszudeuten, und das Verbot, eine Wittwe, es sei denn eine Priesterwittwe, zum Weibe zu nehmen, scheint eine Verschärfung der Gesetzgebung von H² zu sein, die den Priestern die Verheirathung mit einer Wittwe bedingungslos freigiebt. Aber die erwähnte Frage lässt sich nur unter Herbeiziehung der Bestimmung Lev. XXI 10—15 beantworten. Hier ist vom Hohenpriester die Rede, den Ezechiel, wenigstens in dem hier geltenden Sinne, noch gar nicht kennt. Dieser Hohepriester darf überhaupt keine Wittwe, auch keine Priesterwittwe, sondern nur eine reine Jungfrau aus seinem Volke heirathen. War es ferner den Priestern erlaubt, sich an den Leichen der nächsten Verwandten zu verunreinigen, so darf sich der Hohepriester nicht einmal an der Leiche des Vaters oder der Mutter verunreinigen, d. h. sie anrühren. Ich meine doch, hier ist Ezechiel übertrumpft. Die Forderung der Heiligkeit und äusseren Reinlichkeit ist hier auf den Gipfel gestiegen. Zwar ist sie nicht auf alle Priester ausgedehnt, wie bei Ezechiel, aber um so schärfer und principieller hat sie sich auf eine Person, auf die des Hohenpriesters, gleichsam concentrirt. Nimmt man den sich steigernden Ernst in der Forderung äusserer Heiligkeit zum Massstabe für die Bestimmung der früheren oder späteren Abfassung eines Gesetzes, so ist Lev. XXI 10—15 das jüngere Stück. Für XXI 1—9 hatte der Sammler oder Verfasser ohne Zweifel ältere Vorlagen, die auch Ezechiel kannte; die vv. 10—15 dagegen sind sein eigenes Werk, auf den vorigen beruhend, in Analogie und Absicht auf sie geschrieben, zugleich aber auch gleichmässiger, glatter, wie aus einem Guss. Die darin sich findenden Inconcinuitäten sind erst von Rp. veranlasst.

Ueberhaupt aber ist schon die Einführung des Hohenpriesters an sich ein Symptom der späteren Abfassung bezw. Redaktion von H². Ich sagte schon oben, dass Ezechiel den

Hohenpriester noch gar nicht kennt. Wohl hat er einen ersten Priester, dem besondere Ceremonien obliegen, vgl. Ez. XLV 18 fg. und der, wie in den vorexilischen Stücken der Bücher Samuelis und der Könige, „der Priester“ הכהן heisst, aber dieser erste Priester unterscheidet sich in nichts von den anderen. Er hat keine besondere, über die der Anderen hinausgehende Würde, noch eine besondere Heiligkeits-Verpflichtung. Die Stelle, die in H² der Hohepriester einnimmt, nimmt nun aber bei Ezechiel der Nasi d. h. der Fürst ein. Er ist die Spitze des theokratischen Gemeinwesens. Ihm fliessen alle Einkünfte zu, und dafür hat er den grossen Opferapparat im Gange zu halten. Dieser „Fürst“ ist das Band, das den exilischen Propheten mit der grossen Geschichte der Vergangenheit seines Volkes verbindet. In H² ist dieses Band endgültig durchgeschnitten. Der Gedanke an eine künftige politische Selbständigkeit ist dem Volke und seinen geistigen Leitern allmählich abhanden gekommen. Der Fürst ist abgetreten, seinen Platz hat der Hohepriester eingenommen. Die nationale Erinnerung, die noch in Ezechiel lebendig war und auf sein Zukunftsbild gestaltend wirkte, ist in H² erloschen oder besser gesagt im theokratisch-cultischen Interesse völlig aufgegangen. Daraus ergiebt sich unweigerlich die Posteriorität von H² im Verhältniss zu Ezechiel.

Freilich kann man dieser Ausführung immer noch entgegenhalten, dass die anderen bei Ezechiel sich findenden und über H² offenbar hinausweisenden Merkmale bei dieser Art der Betrachtung nicht zu ihrem Rechte gekommen sind. Vor Allem betont man, was bisher noch nicht erwähnt war, dass H² von dem Unterschied zwischen Priestern und Leviten, den doch Ezechiel so bestimmt statuirt und begründet, allem Anscheine nach noch nichts wisse, daher älter als Ezechiel sein müsse. So richtig diese Bemerkung an sich ist, so hebt sie doch die Wirkung der vorigen, betr. den Hohepriester, unmöglich auf. Durch die Nichterwähnung der Leviten, die Ezechiel hat, wird die Erwähnung des Hohenpriesters, den Ezechiel nicht hat, noch lange nicht quitt gemacht. Man darf

solche Merkmale nicht so äusserlich werthen und sie wie Zahlen sich gegenseitig aufheben lassen; sondern jedes Merkmal ist nach seinem inneren Werth zu würdigen. Und da meine ich doch, unendlich wichtiger und einschneidender als die Erwähnung der Leviten ist die Einführung des Hohenpriesters. Der Hohepriester passt nicht in das System Ezechiels hinein, die Leviten dagegen könnten in H² untergebracht werden, ohne dass sie die Voraussetzung dieser Gesetzgebung irgendwie störten. Zudem folgt aus der Nichterwähnung der Leviten noch lange nicht, dass H² sie nicht gekannt hat. Ich will hier nur andeuten, dass die Priester in H² nie wie im Deut. XVIII 1 und bei Ezechiel als הכהנים הלויים sondern immer nur als הכהנים oder als כהן bezeichnet werden. Vielleicht beruht diese Benennung darauf, dass für das Bewusstsein von H² die Priester mit den Leviten nichts mehr zu thun haben. Bei Ezechiel ist das Verhältnis zwischen Priestern und Leviten doch immer noch eine Art von Problem, das er in einer eigenen Weise zu lösen sucht. Für H² bestand dieses Problem nicht mehr; er hatte aber auch kein Bedürfnis, die Leviten zu erwähnen. Vielleicht ist aber auch die Möglichkeit aufzulassen, dass eine von Leviten handelnde Stelle des H² von Rp. anderswohin versetzt ist. Ich verweise auf Num. III 12. 13. Was die anderen über H² hinausweisenden Merkmale der Ezechielischen Cultusordnung betrifft, so erklären sie sich bei Festhaltung der Priorität Ezechiels vollständig durch die Bemerkung, dass der Gesetzgeber H² eben an bestehende Verordnungen, die zum Theil vor-ezechielisch sind, anknüpft, wodurch seine Gesetzgebung hier und da den Eindruck eines höheren Alters macht, während Ezechiel die neue Cultusordnung mit der ganzen Kraft seiner prophetischen Intuition schaute, woher es kommt, dass diese einen einheitlichen Eindruck macht und hier und da die Verhältnisse der Gegenwart, an die der Gesetzgeber mehr gebunden ist, als der Prophet, hinter sich zurücklässt, damit der Zukunft neue Bahnenweisend.

Jedenfalls haben wir daran festzuhalten, dass die Cultus-Gesetzgebung Lev. XXI. XXII als das schriftstellerische Ganze,

als das wir sie jetzt vor uns haben, hinter Ezechiel ihre Stelle hat. Im Uebrigen ist sie ein Produkt des Exils. Die sprachlichen Berührungen mit Ezechiel beruhen demnach auf der Abhängigkeit unseres Stückes von diesem Propheten. Wie dieses Stück aber von Ezechiel abhängig und nach ihm anzusetzen ist, so ist es andererseits die Vorstufe zu der grossen priesterlichen Gesetzgebung von P., in die es jetzt hineingearbeitet ist, und in der die Grundgedanken Ezechiels zu ihrem vollkommensten Ausdruck gekommen sind.

Zugleich aber ist durch die Ausführung in diesem § die Richtigkeit der Analyse im zweiten Capitel dieser Abhandlung, die Lev. XXI. XXII als selbständigen Theil des H. auffasste, vollkommen erwiesen.

§ 3. Das Zeitalter von Lev. XVII oder H³.

Kürzer können wir uns bei Lev. XVII, dem dritten Bestandtheile unserer Gesetzgebung fassen. Das Verhältniss dieses Stückes zu P. war schon oben zur Sprache gekommen, vgl. p. 22 fg., bei Gelegenheit des Nachweises, dass dieses Stück nicht zu P. gerechnet werden dürfe. Es war sprachlich und sachlich von P. verschieden. Das Heiligthum heisst hier z. B. einfach **משכן**; die Bezeichnung **אהל מועד** oder **אל-פתח** **אהל מועד** war in allen Fällen von Rp. nachgetragen; die Drohformel stach von der bei P. üblichen in mancher Beziehung ab. Auch inhaltlich war Manches auffallend. Die generelle Bezeichnung der Opfer als Brandopfer und Schlachtopfer, **עלות** und **זבחי שלמים**, v. 8. 9 wies unbedingt von P. weg und erinnerte an das Deuteronomium, und dass die Einheit der Cultusstätte ausdrücklich gefordert wird, hat bei P., der diese Forderung bereits im historischen Gewande zum Ausdruck gebracht hat, keinen rechten Sinn. Die Einheit des Schlachtortes, wie sie XVII 3 fg. gefordert wird, begründete geradezu einen Widerspruch dieses Stückes zu P., der das profane Schlachten voll-

ständig freigiebt. Das Stück giebt sich nach dem Allen als eine Vorstufe zu P. und steht somit mit der Gesetzgebung Lev. XXI, XXII auf gleicher Stufe, obwohl es litterarisch mit ihr ursprünglich gar nichts zu thun hat, wie der Mangel der für jene Capitel so charakteristischen Wendungen, vgl. **אני יהוה מקדשכם**, zeigt.

Interessant ist eine Vergleichung unseres Capitels mit der deuteronomischen Gesetzgebung, mit der es Manches gemeinsam hat, so die Einheit des Cultusortes, das Verbot des Blutgenusses und, wenn auch nicht in demselben Sinne, eine Verordnung über das profane Schlachten. Die deuteronomische Gesetzgebung hatte ursprünglich das Schlachten ganz freigegeben, vgl. Deut. XII 15, aber eine Novelle Deut. XII 20 fg. erlaubt das Schlachten am beliebigen Ort nur bedingungsweise, nämlich nur für den Fall, dass der Wohnort vom Heiligthum zu weit entfernt sei. Der Gesetzgeber sagt zwar nicht ausdrücklich, dass die am Heiligthume oder in der Nähe derselben Wohnenden verpflichtet seien, an diesem zu schlachten. Es mag dies vielleicht auch nicht im Ernste seine Meinung gewesen sein; jedenfalls aber blickt durch die Bestimmung in der Form, in der sie hier gegeben, die an die alte, im Volksbewusstsein eingewurzelte Sitte sich anschliessende Anschauung, nach der jede Schlachtung Opfer sein musste, im Princip wenigstens wieder durch. In der Gesetzgebung Lev. XVII kommt dieses Princip ohne jede Einschränkung zu seinem Ausdruck. Die alte Sitte, mit der das Deuteronomium gebrochen hatte, hat in der neuen vom Deuteronomium geschaffenen Ordnung der Dinge ihren Platz gefunden. Das war aber nur unter ganz veränderten geschichtlichen Verhältnissen möglich, d. h. unter Umständen, die das Halten dieser Verordnung ermöglichten oder ein solches wenigstens als möglich denken liessen. Der Gesetzgeber hat Israel eben nicht mehr als ein über ein grosses Land ausgebreitetes Volk, sondern als eine heilige, um das Heiligthum herumgeschaarte kleine Gemeinde vor Augen. Wir stehen deutlich in der exilischen Zeit, in der die geistigen Leiter des Volks in der Gewissheit einer bald bevorstehenden Rückkehr

ins heilige Land eine Neu-Organisation des Cultus und des gesammten religiösen Lebens auf dem vom Deuteronomium geschaffenen Boden versuchten. Die Verhältnisse, mit denen sie zu rechnen hatten, ermöglichten es, manche alte Sitte, welche dem deuteronomischen Princip zum Opfer gefallen war, deren Fortfall jedoch als Bruch mit dem religiösen Leben der Vergangenheit vielfach schmerzlich empfunden wurde, in das Gefüge des gottesdienstlichen Lebens wieder aufzunehmen. Ausser an das profane Schlachten, von dem hier die Rede ist, erinnere ich noch an die oben bereits erwähnte und an die alte Sitte gleichfalls anschliessende (vgl. z. B. Bb.) Reducirung des Alters der Opferthiere bezw. der Erstgeburt bis auf den achten Tag ihres Lebens. Jedenfalls geht aus unserer Ausführung aber hervor, dass Lev. XXII nachdeuteronomisch ist.

Der nachdeuteronomische Charakter von Lev. XVII erhellt vor Allem aber auch aus der Art, wie die Einheit des Cultusortes gefordert wird. Das Deuteronomium bringt diese Forderung als ein Novum; es ist nicht immer so gewesen, wie diese Forderung es verlangt; die Vielheit der Altäre hat vielmehr lange Zeit unter Jhvhs. Zulassung bestanden; die Einheit der Cultusstätte soll erst zu einer bestimmten Zeit eingeführt werden. In Lev. XVII verräth kein Wort, dass es einmal anders gewesen ist. Die Forderung wird ganz absolut und wie etwas ganz selbstverständliches aufgestellt. Der durch eine vielhundertjährige Geschichte gebotene Gegensatz zu dieser Bestimmung, den das Deuteronomium nur schwer und allmählich überwinden konnte, ist hier ganz aus dem Bewusstsein herausgetreten. Daraus erhellt der nachdeuteronomische bezw. exilische Charakter von Lev. XVII.

Um diesem Capitel nun seine Stellung zwischen Deuteronomium und Priestercodex genauer anzuweisen, erübrigt noch die Feststellung seines Verhältnisses zu Ezechiel. Auffällige Berührungen mit diesem Propheten finden sich nur in Ez. XIV, vgl. **איש מביית ישראל** v. 4, dasselbe mit dem Zusatz **נתן פנים בפ' ומן הגר אשר יגור בישראל** v. 7, die Wendung **והכרתיו מתוך עמי** v. 8. 9. 17.

19. 21. Die Berührungen sind also rein formeller Natur; sie finden sich nur in der schriftstellerischen Einkleidung. Materiell finden sich keine Parallelen. Es fragt sich nun aber, auf wessen Seite die Abhängigkeit stattfindet. Es will mir schwer ankommen, in Ezechiel den Nachahmer zu sehen. Es müssten sich da ausser den formellen doch auch noch materielle Berührungspunkte finden, die ein solches Urtheil stützen könnten. Aber die sind eben nicht da. Andererseits kann auch nicht behauptet werden, dass der Verfasser von Lev. XVII sich gerade die Ezechielstelle zum Muster genommen habe. Im Ausdruck sind die Berührungen doch wieder auch etwas abweichend, und andererseits fehlen gewisse Wendungen, die Ezechiel hier hat, und von denen man nicht einsieht, warum sie nicht auch mit herübergenommen sind, wie z. B. das וידעתם כי אני יהוה. Gerade, dass Ezechiel die Phrasen von Lev. XVII in Verbindung mit dem den folgenden Capiteln eigenthümlichen אני יהוה hat, könnte sogar zur Annahme führen, dass Ezechiel Lev. XVII bereits in Verbindung mit Lev. XVIII fg. vorgefunden hat, und dass die Berührungen mit Lev. XVII auf der Kenntniss von H. seitens Ezechiels beruhen. Jedoch wird hier einfach daran zu erinnern sein, dass derartige Wendungen zur Einkleidung von gesetzlichen Bestimmungen auch sonst beliebt sind, vgl. Lev. XXII 18, und dass Ezechiel die Form sehr gut aus der Gesetzessprache, mit der er doch innig vertraut war, hat herübernehmen können. Ob ihm Lev. XVII bereits vorgelegen hat, wage ich vorläufig nicht zu entscheiden. Unbedingt nothwendig ist diese Annahme jedenfalls nicht. Mit einiger Gewissheit lässt sich so auf Grund der sprachlichen Berührungen eine Bestimmung der Abhängigkeit des einen vom anderen nicht treffen.

Ebenso wenig dürfte dies auf Grund materieller Vergleichung möglich sein. Man könnte freilich sagen: Ezechiel schaut den Tempel als etwas erst Zukünftiges, Lev. XVII setzt ihn als vorhanden voraus. Bei Ezechiel ist er Gegenstand einer grossartigen Vision, hier knüpfen sich an ihn ganz bestimmte, concrete Bestimmungen. Daraus ist nun freilich nicht zu folgern, dass Lev. XVII bereits den wiederhergestellten Tempel zur Voraus-

setzung hat, wohl aber, dass diese Verordnung mit dem Tempel bereits rechnet, seine Wiederherstellung als gesichert ansieht. Aber es ist eben sehr die Frage, ob Lev. XVII den Ezechiel'schen Tempel voraussetzt. Mit Recht hat Stade, *Gesch. d. V. Isr.* Bd. II p. 66, daran erinnert, dass die ältesten exilischen Niederschriften cultischen Inhaltes den alten Tempel voraussetzen und die Gebräuche, wie sie nach der Reform am Tempel geübt worden waren, unbefangen skizziren. Und wenn hier auch die Erneuerung einer durch die Reform beseitigten alten Sitte stattfindet, wir also in Lev. XVII ein exilisches Novum vor uns haben, wenigstens in den vv. 3. 4, so ist damit noch nicht ausgeschlossen, dass der Verfasser doch mit dem alten Tempel rechnete. Auf den Ezechiel'schen Tempel weist nichts hin. Im Gegentheil: die Verordnung v. 3. 4 scheint vorauszusetzen, dass der Schlachtende in eigner Person bei der Opferdarbringung betheiligt ist, also Zutritt zu dem mit den Schlachtvorrichtungen versehenen Vorhofe hat. Dies ist aber bei Ezechiel der innere, und von diesem sind bei ihm die Laien ausgesperrt, Ez. XLIV 19. Dazu heisst in Lev. XVII das Heiligthum wie in anderen exilischen Gesetzesniederschriften *משכן*, während Ezechiel *מקדש* bevorzugt. Was übrigens die Verordnung Lev. XVII 3. 4 betrifft, so scheint sie in dem Anschauungskreise Ezechiels, dessen oberster Grundsatz ängstliche Scheidung zwischen Heiligem und Profanem ist, überhaupt keinen Platz zu haben. Zwischen Ezechiel und Lev. XVII besteht somit überhaupt kein inneres Verhältniss, aus dem sich ein Aufschluss über die Abhängigkeit des Einen vom Anderen herleiten liesse. Gemeinsam ist ihnen nur die exilische Abfassung und das cultische Interesse. Im Uebrigen kann Lev. XVII gleichzeitig, älter oder jünger als Ezechiel bzw. seine Cultusgesetzgebung Ez. XL—XLVIII sein. Eine gewisse Verwandtschaft dieses Capitels mit Partieen von P¹ habe ich oben p. 11, allerdings nur vermuthungsweise, angedeutet.

Es bleibt somit nur die formelle Verwandtschaft zwischen Lev. XVII und Ez. XIV bestehen. Diese kann jedoch recht gut eine zufällige sein, da die betreffenden Wendungen nicht

nur für Lev. XVII, sondern für die Gesetzessprache überhaupt eigenthümlich gewesen sein mögen. Es lässt sich demgemäss nur aussagen, dass Lev. XVII zwischen dem Deuteronomium und dem P. steht und in der exilischen Zeit abgefasst sein muss.

§ 4. Die Abfassungszeit des Schluss-Capitels.

Wie sonst nirgends im H. tritt uns in Lev. XXVI die Verwandtschaft mit Ezechiel entgegen. Sie ist hier so in die Augen fallend und fast Vers für Vers sich wiederholend, dass man es verstehen kann, wenn man für dieses Capitel und daher auch für das ganze H., das es abschliesst, die Autorschaft von Ezechiel selbst in Anspruch genommen hat, vgl. Graf, Horst u. A. Man hat freilich gegen diese Hypothese von jeher eingewandt, dass Ezechiel unmöglich das von seiner eigenen Gesetzgebung so vielfach, in manchen Punkten sogar principiell abweichende H. verfasst oder redigirt haben könne. Aber damit ist über Lev. XXVI noch nicht das entscheidende Wort gesprochen. Denn, wenn es auch zu dem H. den Schluss liefert, so ist es doch, wie uns wenigstens oben wahrscheinlich geworden ist, zu der voranstehenden Gesetzgebung erst durch einen Redaktor in Beziehung gesetzt, hat also seinem Kerne nach vor dem H. oder neben seinen Bestandtheilen eine besondere selbständige Existenz gehabt. Die Schlussrede könnte demnach immerhin trotz des von ihr abgeschlossenen Gesetzes Ezechielschen Ursprungs sein. Es fehlt jedoch nicht an gewichtigen Gründen, die dieses Stück dem Ezechiel absprechen und es als Nachahmung Ezechielscher Diktion erscheinen lassen. Die sonst über die ganze Schrift Ezechiels ziemlich gleichmässig verbreiteten charakteristischen Wendungen dieses Propheten sind in diesem Capitel fast ohne wesentliche Ausnahme vertreten und in einer für Ezechiel selbst beispiellosen Fülle zusammengedrängt. Man kann sich keine bessere Anthologie aus Ezechiel denken als Lev. XXVI. Dazu finden

sich doch aber auch wieder Wendungen, die in Ezechiel nicht vorkommen (ihre Aufzählung siehe später), und die daher auf einen andern Autor hinweisen. Andre freilich sehen in Lev. XXVI wieder eine Vorlage, die Ezechiel benutzt, ja von der er sich in weitgehendster Weise habe bestimmen lassen. Klarheit wird auch hier nur die eingehendste Einzeluntersuchung verschaffen. Mit allgemeinen Erwägungen, wie z. B. dass es unwahrscheinlich sei, dass Ezechiel als Prophet von unbestreitbarer Originalität ein ihm fremdes Stück so ausgenutzt haben sollte, ist bei der auch sonst feststehenden Abhängigkeit Ezechiels von früheren Schriftstellern wenigstens in phraseologischer Beziehung (vgl. die schon öfter citirte Abhandlung von Klostermann) nicht viel auszurichten, wenigstens nicht denjenigen gegenüber, die ein bestimmtes Interesse haben, das H. dem Propheten Ezechiel vorangehen zu lassen und in ihm eine ziemlich alte Gesetzgebung zu sehen.

Wir sind daher genöthigt, die einzelnen Berührungen zwischen Lev. XXVI und Ezechiel nach einander aufzuzählen, ihre Art zu prüfen und danach für Lösung des vorliegenden Problems zu verwerthen. Ich gehe zu dem Zwecke Vers für Vers durch.¹⁾ Es finden sich dabei folgende mehr oder weniger wörtliche Berührungen:

v. 3: הלך בחקות vgl. Ez. V 6, XX 13. 16. 21.

v. 4a: וְהוֹרַדְתִּי²⁾ וְנָתַתִּי גִשְׁמֵיכֶם בְּעֵתָם vgl. Ez. XXXIV 26
v. 4b: וְנָתַתִּי הָאָרֶץ יְבוּלָהּ vgl. Ez. XXXIV 27
v. 4c: וְהָאָרֶץ תִּתֵּן יְבוּלָהּ vgl. Ez. XXXIV 27
וְנָתַתִּי עֵץ הַשֹּׁדֶה אֶת־פְּרִיָּהּ.

v. 5: וְאָכַלְתֶּם לַחֲמִיכֶם לְשִׁבְעָה vgl. Ez. XXXIX 19
וְיָשַׁבְתֶּם לְבֵטָח בְּאֶרְצְכֶם vgl. Ez. XXVIII

¹⁾ Vgl. das Verzeichnis bei Smend in seinem Commentar zu Ez. p. XXVI. XXVII, auch Colenso, Pentat. p. 3 fg., Horst a. a. O. p. 69 fg., Kuenen, histor.-krit. Einl. p. 272 fg. Danach haben Ez. u. Lev. XXVI mit einander 22 Ausdrücke gemein, die sonst im A. T., und ausserdem 13, die sonst im Pent. nicht vorkommen.

²⁾ Der Plur. ist für dieses Cap. charakteristisch. Er findet sich sonst nicht im Pent., wohl aber Ez. XXXIV 26.

26 לבטח (scil. ארץ) vgl. Ez. XXXIV 25. 28, XXXVIII 8. 11. 14, XXXIX 6. 26.

v. 6: ואין מחריד vgl. Ez. XXXIV 28, XXXIX 26 ואין מחריד; ib. vgl. Ez. XXXIV 25 והשבתי חיה רעה מן הארץ; וחית הארץ לא תאכלם XXXIV 28 והשבתי חיה רעה מן הארץ; ibid. vgl. Ez. XIV 17 וחרב לא תעבר בארצכם. בארץ.

v. 9: ופניתי אליכם vgl. Ez. XXXVI 9 ופניתי אליכם; ibid. vgl. Ez. XXXVI 10 fg. וחרביתי אתכם והפריתי אתכם וחרביתי אתכם והקימתי את-בריתי. וירבו ופרו XXXVI 11, עליכם אדם vgl. Ez. XVI 62 וחרביתי אתכם.

v. 11: ונתתי את-משכני בתוכם vgl. Ez. XXXVII 26. 28 והיה משכני XXXVII 27 ונתתי את-מקדשי בתוכם [XXV 4] vgl. auch v. 15. 30. 43. 44 u. Ez. XVI 5. 45. עליהם; ibid.

v. 12: והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם vgl. Ez. XXXVI 28, XXXVII 27 והייתי להם לאלהים והמה היו לי לעם vgl. dazu Ez. XXXVII 23, XXXIV 24. 30, XXXIX 22; ibid. vgl. Ez. XIX 6, XXVIII 14. התהלך בתוך.

v. 13: בשברי את- vgl. Ez. XXXIV 27 ואשבר מטת עלכם v. 13, מטת עלם XXX 18.

v. 15: וחקתי מאם בחקות vgl. Ez. V 6, XX 13. 16. 24 וחקתי מאם; ibid. vgl. Ez. XVI 59. הפר ברית.

v. 17: נתן פנים בפ' vgl. Ez. XIV 8, XV 7.

v. 19: והשבתי גאן vgl. Ez. VII 24 ושבתי את גאן עוזם XXX 18, XXXIII 28, XXIV 21, XXX 6.

v. 20: vgl. oben v. 4 b. c.

v. 21: יסף vgl. Ez. V 16.

v. 22: והשלחתי בכם את-חיות השדה ושכלה אתכם vgl. Ez. V 17 ושלחתי עליכם ... חיה רעה ושכלך XIV 21. 15; ibid. vgl. Ez. XIV 13 בהמה ... והכריתיה את-בהמתכם והאבדתי XIV 17. 19. 21, XXV 13, XXIX 8, XXXII 13 והמעטתים vgl. Ez. XXIX 15 והמעטת אתכם; ibid. vgl. Ez. VI 4 ונשמו מזבחות ונשמו דרככם. ibid. vgl. Ez. VI 4 ונשמו מזבחות ונשמו דרככם. ונשמו הרי ישראל XXXIII 28, ונשמה הארץ ממלאה.

v. 25: וחרב אביא vgl. Ez. V 17, XI 8 וחרב אביא עליכם חרב; vgl. Ez. V 17, XI 8 וחרב אביא עליכם חרב; vgl. Ez. VI 3, עלך.

ibid. ושלחתי דבר vgl. Ez. V 17, XIV 21, XXVIII 23, XIV 19 אשלח דבר.

v. 26: הנני שבר vgl. Ez. IV 16 בשברי לכם מטה לחם; ושבדתי לכם מטה לחם, V 16, XIV 13, מטה לחם ibidem ואלכו לחם במשקל vgl. Ez. IV 16 והשיבו לחמכם במשקל.

v. 29: vgl. m. Ez. V 10 inhaltlich.

v. 30: והשמדתי את-במותיכם והכרתי את חמניכם ונתתי vgl. Ez. VI 4 b. 5 a ונשברו חמניכם את-פגריכם על פגרי גלליכם והפלתי חלליכם לפני גלליכם ונתתי את-פגרי בני ישראל לפני גלליהם.

v. 31: ואתנך לחרבה vgl. Ez. V 14 ונתתי את-עריכם חרבה: vgl. Ez. V 14, XXV 13, XXIX 10, XXXV 4 עריך חרבה אשים נתך ... חרבה XXX 12.

v. 32: ושממו עליה vgl. Ez. XXX 12, 14, XXXII 10 ... והשמותי אני את-הארץ (vgl. v. 31) vgl. Ez. XXX 12, 14, XXXII 10 ... השמותי ארץ; ibidem ושממו עליך vgl. Ez. XXVI 16 איביכם.

v. 33: ונתתי vgl. Ez. XXIX 12 והיתה ארצכם שממה vgl. Ez. XXIX 12, XXXII 15, XXXIII 28, 29, XXXV 3, 7, 14, 15, XXXVI 34, VI 14 (V 15); ibidem ואתכם אורה בגוים vgl. Ez. V 2 והריקותי אחריכם חרב תורה ... וחרב אריק אחריהם vgl. Ez. V 2 וחרב אריק אחריהם vgl. Ez. V 12, XII 14, XXVIII 7, XXX 11 וזריתי V 10, הריקו חרבותם.

v. 39: נמקו בעונם vgl. Ez. IV 17, XXIV 23 ונמקותם בעונותיכם vgl. Ez. XXXIII 10.

v. 40: מעל מעל vgl. Ez. XIV 13, XV 8, XVII 20, XVIII 24, XX 27, XXXIX 23, 26.

v. 41: ושבדתי את-לבם u. Ez. VI 9 ושבדתי את-לבם ibidem vgl. Ez. XLIV 7, 9 ערל לב¹⁾ לבב הערל.

v. 42: וזכרתי אני u. Ez. XVI 10 וזכרתי את-בריתי יעקב את-בריתי אתך.

v. 43: מאם vgl. Ez. XIII 10, XXXVI 3; ibid. יען וביען.

¹⁾ Vgl. hier auch Deut. X 16, XXX 6, Jer. IV 4, IX 25. Auch sonst finden sich in unserem Stück auffällige Berührungen mit Deut. u. Jer. vgl. Lev. XXVI 16 m. Deut. XXVIII 22, שחפת, קדחת u. Jer. XV 8, בהלה, XXVI 17 m. Deut. XXVIII 33 u. Jer. V 17, vgl. Horst a. a. O. p. 77.

במשפטי vgl. Ez. V 6, XX 13. 16; ibid. הלך בחקותי Ez. V 6, XX 13. 16. 21.

v. 45: אשר הוצאתי אתם vgl. Ez. XX 14. 22; ibid. לעיני vgl. Ez. V 8, XX 9.

Schon diese Menge der Berührungen giebt zu denken. Wäre Lev. XXVI älter als Ezechiel, so hätte Ezechiel seine ganze Phraseologie und sehr wesentliche Vorstellungen aus diesem Stücke entlehnt. Es bliebe für ihn nicht allzuviel Originales mehr übrig. Es ist aber undenkbar, dass ein Prophet sich in solch sklavischer Abhängigkeit versetzt und seinen Sprach- und Ideenkreis aus einem einzigen Capitel, einer einzigen Rede, geschöpft haben sollte. Die hier vorliegende Abhängigkeit von älteren Mustern ginge über die sonst constatirte weit hinaus. Viel eher könnte man da schon an seine Autorschaft denken, wie das von Horst z. B. geschehen ist. Aber dem stehen doch wieder einige Wendungen in Lev. XXVI gegenüber, die dem Ezechiel nicht geläufig sind, sich wenigstens in den 48 Capiteln seiner Schrift nicht nachweisen lassen. Wenn ich auch von dem ותגעל נפש in Lev. XXVI absehe, das in Ez. XVI 5. 45 doch immer sein Analogon hat, so sind doch Ausdrücke wie דיִשׁ v. 5, קרי, קרי הלך 21. 23 fg. 27 fg. 40 fg., קוממיות v. 13, מדיב v. 16, מרך v. 36, תקומה v. 37, נפל לחרב v. 7 fg., רצה v. 34 fg. 41, 43 (wenigstens in der diesem verb. hier eigenen Bedeutung) dem Ezechiel fremd und überhaupt so eigenartig — die angeführten sind bis auf den letzten im A. T. ἀπαξ λεγόμενα —, dass man hier an einen besonderen, von Ezechiel verschiedenen Verfasser zu denken hat. Dieser hat sich ganz in die Ezechiel'sche Denkweise hineingelebt und reproducirt seine Gedanken mit einem frappirenden Nachahmungstalent. Er nimmt nicht blos einzelne Phrasen, sondern ganze Gedankengänge herüber, wie denn das ganze Capitel eine Ausführung des in Ez. V 1 fg. zum ersten Male eingeführten Gedankens ist. Das zeigt sich aber auch im Einzelnen. Es ist z. B. nicht nur auffällig, dass sich Lev. XXVI 9 gerade wie in Ez. XXXVI 9 die Wendung ופניתי אליכם findet, sondern vor Allem, dass diese in Lev. XXVI 9

genau so wie in der entsprechenden Ezechielstelle nach ihrem Inhalte gedeutet wird. Hier wie dort besteht das Sichwenden Jhvs. zu seinem Volke darin, dass er es wieder fruchtbar macht und sich mehren lässt. Ferner mache ich darauf aufmerksam, dass sich Lev. XXVI 11. 12 genau wie in Ezechiel XXXVII 26—28 die Verheissung Jhvs., seine Wohnung oder sein Heiligthum in Israels Mitte zu legen, mit der andern eng verknüpft findet, dass er Israels Gott sein wolle, wie Israel dafür sein Volk sein solle. Auffällig ist ferner, dass in Lev. XXVI wie in Ezechiel die Wendung **הָרִיק חֶרֶב אַחֵר** immer mit vorausgehendem **אֶרֶץ** verbunden ist. Diese Beispiele liessen sich vielleicht noch vermehren. Jedenfalls erkennt man aus den angeführten, eine wie genaue Copie Lev. XXVI von Ezechiel ist. Es ist nicht anzunehmen, dass Ezechiel sich selbst sollte so copirt haben. Denn wenn auch bei ihm dieselben Wendungen immer wiederkehren, so liebt er doch nicht durchaus wörtliche Wiederholungen mit sklavischer Anlehnung. Er spielt mit dem ihm eignen Material und lässt es in immer neuen Verbindungen wiederkehren. Dafür, dass Ezechiel Lev. XXVI nicht geschrieben haben kann, lässt sich übrigens auch aus dem Inhalte unseres Capitels ein wichtiges Argument anführen. Die v. 39 fg. setzen deutlich die Vorstellung der Erbschuld voraus. Die exilirten Israeliten sollen vermodern in ihrer und ihrer Väter Schuld. Aber gerade diese Vorstellung von einer Erbschuld bekämpft Ezechiel aufs schärfste und betont ihr gegenüber die persönliche Verantwortlichkeit des Individuums vgl. Ez. XIV 13 fg. XVIII. XXXIII. So ist Ezechiel nicht als Verfasser von Lev. XXVI anzusehen, noch weniger aber kann er einen anderen in dieser geradezu mechanischen Weise copirt haben. Bei dieser Annahme würde Ezechiel zu einem unauflösbaren Räthsel. Danach kann es wohl als ausgemacht gelten, dass Lev. XXVI eine Nachahmung Ezechiels und darum jünger ist als dieser Prophet.¹⁾

¹⁾ Dagegen kann auch die Berufung auf Lev. XXVI 30 vgl. m. Ez. VI 4b. 5a nichts ausrichten. Klostermann in der öfter citirten Ab-

Damit ist aber auch über das Zeitalter des Schlusskapitels das Wesentlichste gesagt. Das Stück ist keinesfalls vorexilisch. Am allerwenigsten lässt es sich aus dem achten Jahrhundert heraus begreifen. Es setzt vielmehr das sog. babylonische Exil voraus. Wohl erscheint das Exil in den Strafandrohungen erst als künftig — wie denn die entsprechenden Stellen des Propheten Ezechiel zum Theil die Catastrophe von 586 thatsächlich erst voraussetzen —, aber das erklärt sich hier aus der angenommenen Situation. Andere Partien weisen direkt auf die Zeit des Exils hin. Eine vor dem Exile gehaltene Strafpredigt hätte kaum so bestimmt von der Restitution des Volkes geredet. Eine solche Verheissung hätte wenigstens die Schärfe der Drohung unbedingt aufgehoben. Und dass so eindringlich von der im Exile eintretenden Busse die Rede ist, ja dass der Eintritt derselben so bestimmt hingestellt wird wie in v. 39 fg., lässt sich nur aus der im Exile herrschenden Erkenntnis und Seelenstimmung heraus erklären. Wenn übrigens ein vorexilischer Verfasser die Gewissheit gehabt hätte, dass Jhvh.

handlung hat in Ez. VI die Nachahmung gesehen, und man müsste ihm auch zustimmen, wenn der Text wirklich ursprünglich so gelautet hat wie jetzt. Aber das ist zweifelhaft. Denn offenbar ist die Construction in Ez. VI künstlich, gezwungen. Der Wechsel des Stils in 5 a ist sehr störend. Was 4 b bereits gesagt war, wird hier, noch dazu ganz müssig, wiederholt; v. 5 b ist die originale Fortsetzung von v. 4 b. Ich halte v. 5 a mit Hitzig für den Einschub eines Späteren, für eine Glosse, die zuerst an den Rand geschrieben später in den Text gekommen ist. Entnommen ist sie allerdings aus Lev. XXVI 30, doch nicht ganz genau. Für das charakteristische *על-פני* steht hier das matte *על-פני*. Wenn Smend v. 5 a doch festhalten will mit der Bemerkung, der Schriftsteller bahne sich in ihr den Uebergang zur Anrede an das Volk, so ist dem entgegenzuhalten, erstens, dass Ezechiel sich dabei nicht so ungeschickt benommen haben würde, sodann, dass er das gar nicht nöthig hatte. Die Berge, die der Prophet zuerst in dichterischer Weise anredet, sind ihm natürlich Vertreter des Landes und seiner Bewohner. Genannt sind sie, weil auf ihnen der Höhendienst cultivirt wurde. Wenn der Prophet in v. 5 die Israeliten direkt anredet, so bedurfte er keines besonders formulirten Ueberganges. Er geht einfach von der fingirten Person zur wirklichen über. Zu bemerken ist auch, dass v. 5 a in LXX fehlt. Ist v. 5 a in Ez. VI aber unächt, so ist auch jeder Grund, in Ezechiel den Nachahmer von Lev. XXVI 30 zu sehen, weggefallen.

sich des bussfertigen Volkes erbarmen werde, so hätte er seinen Zeitgenossen Busse gepredigt und nicht diese Busse als ein erst nach eingetretenem Gericht anzuwendendes Rettungsmittel hingestellt. Was Wellh., Comp. d. Hex², p. 191 von Deut. XXIX. XXX sagt, gilt genau auch hier: „Die vorausgesetzte Verwirklichung des Fluches, hier des Gerichts, ist der Standpunkt, von wo aus die Bekehrung und der Segen der Folgezeit erhofft wird.“ Wenn andererseits Wurster a. a. O. p. 122 fg. unser Stück mit dem ganzen H. als nachexilisch erklärt, so ist dem gegenüber zu betonen, dass Lev. XXVI eben das Exil doch unbedingt als noch während voraussetzt. Allerdings zielt die Gesetzgebung Lev. XVII fg. auf die Zeit nach dem Exile ab, und es ist durchaus nicht unmöglich, dass in der ersten Zeit nach dem Exile unsere Gesetzgebung noch bearbeitet und bereichert worden ist. Aber im Ganzen lässt sie sich doch als ein Programm verstehen, das im Anschluss an frühere Thoroth den Cult der nachexilischen Zeit bereits regelt und seine Normen im Voraus festsetzt. Aber selbst, wenn man der praktischen Tendenz der Gesetzgebung zu Liebe diese mit Wurster in die ersten Jahre nach dem Exil setzen wollte, so ist für Lev. XXVI die exilische Abfassungszeit unbedingt festzuhalten, vgl. Kuenen, hist. krit. Einl. p. 271. Dieses Stück wäre dann eben nachträglich als Schlusscapitel zu der später redigirten Gesetzgebung hinzugetreten. Doch stände dann wohl zu erwarten, dass man in nachexilischer Zeit überhaupt einen anderen Schluss gebildet hätte.

Im analytischen Theile habe ich nachgewiesen, dass unser Capitel nicht ganz einheitlich ist, sondern manche Zusätze erhalten hat zu dem Zwecke, dasselbe zum Schluss des H. recht eigentlich erst geeignet zu machen. Nun hat freilich die vorstehende Untersuchung gezeigt, dass die Berührungen mit Ezechiel sich gleichmässig durch das ganze Capitel hindurchziehen. Dies könnte wieder für eine Einheitlichkeit desselben geltend gemacht werden. Doch sind die oben von mir geltend gemachten Bedenken damit noch nicht entkräftet, und die durchgängige Berührung mit Ezechiel erklärt sich im Allge-

meinen aus der Abhängigkeit des gesammten Zeitalters von diesem einen Propheten, insbesondere aber auch aus dem Umstande, dass der Redaktor die Schlussrede mit zum guten Theile aus derselben entnommenem Material erweitert hat.

Das Capitel Lev. XXVI hätte demnach ursprünglich eine Quintessenz der Reden Ezechiels enthalten. In vierfacher Steigerung (Misswachs; wilde Thiere; Krieg, Pest, Hungersnoth; Gefangenschaft) wird dem Volke Strafe für seine Sünden angedroht, zuletzt aber die tröstliche Verheissung einer Wiederherstellung gegeben. Dass diese Rede wohl nicht ursprünglich Schluss einer Gesetzgebung gewesen sein kann, zeigt die Verheissung, welche die Drohungen fast wieder aufhebt. Die eigentliche Pointe der ganzen Rede liegt in der Schlussverheissung. Sie ist demnach am letzten Ende eine Trostrede. Die furchtbaren Drohungen thun diesem Charakter der Rede kaum einen Eintrag. Denn die Drohungen sind hier ja ausgesprochen, nachdem sie bereits erfüllt waren. Das kann aber nur den Zweck haben, dem Volke Vertrauen auf Gottes Wahrhaftigkeit und auf seine Verheissungen einzuflössen. Wie er seine Drohungen erfüllt hat, so wird er auch seine Verheissungen erfüllen. Zum Schluss unserer Gesetzgebung ist diese Rede erst durch die ebenfalls an Ezechiel, sowie an das in Lev. XXVI gebotene Material sich anlehrende Uebearbeitung geworden, welche die Erfüllung der göttlichen Verheissung sittlich an die Bedingung der Busse und des reumüthigen Bekenntnisses der Schuld bindet, und im Zusammenhang damit deutlich die Voraussetzung ausspricht, dass das Volk die über es ergangenen Heimsuchungen als Strafen für seine Sünden empfindet. Gerade in dieser Partie v. 39 fg. liegen die sittlichen Impulse, die treibenden ethischen Kräfte, die unser Stück zum Schluss einer Gesetzgebung geeignet machen.

Wie die ursprüngliche Rede, so fällt auch die Uebearbeitung derselben in die exilische Zeit. Der Zeitraum, der zwischen beiden liegt, lässt sich nicht genau bestimmen. Die Uebearbeitung geschah, als das H. gesammelt und codificirt wurde, und die Rückkehr bald in Aussicht stehen mochte.

§ 5. Die Schlussredaktion oder die Codificirung des Heiligkeits-Gesetzes.

Nach Erledigung all dieser Vorfragen ist es nun eine geringe Mühe, das Zeitalter des Heiligkeitsgesetzes selbst zu bestimmen. So sicher es ist, dass einzelne Stücke aus vorexilischer Zeit stammen und bereits vor Ezechiel zu einer Gesetzsammlung redigirt waren, so sicher ist es nach den vorangehenden Untersuchungen andererseits, dass das Heiligkeitsgesetz als Ganzes der exilischen und zwar innerhalb des Exils der nach-ezechielischen Zeit angehört. Das Heiligkeitsgesetz will die Verhältnisse der aus dem Exile heimkehrenden Gemeinde regeln. Es giebt genaue Anweisungen über den Cultusort, die heiligen Handlungen, die heiligen Personen, die heiligen Gaben, die heiligen Zeiten und überliefert in den Capiteln Lev. XVIII—XX die unveräusserlichen Vorschriften sittlich-religiöser Art, wie sie als Produkt prophetischer Predigt in den Debarim des Bb., dem Deuteronomium und dem Dekalog Ex. XX von der vorexilischen Zeit bereits geprägt waren, in einer angemessenen Auswahl der nachexilischen Gemeinde. Der Verfasser des H. arbeitete dabei durchaus mit gegebenem Material, er fügte die einzelnen, oben genügend charakterisirten, Stücke zu einem einheitlichen Ganzen nach einem wohl überlegten und nach der Analogie bekannter Gesetzgebungen gestalteten Plane zusammen. Zum Schluss verarbeitete er ein dem Ezechiel nachgebildetes Stück, das er durch Beziehungen auf die vorangehende Gesetzgebung bereicherte und überarbeitete.

Gerade die von ihm in diesem Schluss gemachten Zusätze zeigen, dass diese Gesetzgebung noch im Exile redigirt worden ist. Das lebendige Gefühl der Verschuldung, das Bewusstsein, dass all das Unglück um der Sünden willen über Israel gekommen ist, das gebeugte Herz, von dem v. 41 die Rede ist, und die noch zu erwartende Rückkehr lässt nur an das Exil denken. An das Exil erinnert auch die idealistische Forderung einer Concentration des profanen Schlachtens am Heiligthum. In der Wirklichkeit konnte diese Forderung nicht zur Durch-

führung kommen, weshalb sie von P. definitiv fallen gelassen wird.

Sicher aber hat das H. auch in der nachexilischen Zeit noch manche Wandlung durchgemacht. Die grosse Jubeljahr-Gesetzgebung Lev. XXV 8 fg. scheint erst später geschaffen und dem H. angefügt zu sein. Die bedeutendsten Eingriffe in dieses Corpus aber hat sich Rp. erlaubt, als er diese Gesetzgebung in P. einarbeitete. Er hat einerseits Theile aus H. in P. einverleibt, wie uns Spuren in Lev. XI deutlich zeigen, andererseits hat er Stücke aus P. in H. eingefügt, wie in der Festgesetzgebung Lev. XXIII und in Lev. XXIV, oder doch H. nach P. retouchirt. Doch ist uns das H. trotz dieser Eingriffe ziemlich intakt erhalten geblieben, und es bot uns sichere Merkmale genug, um sein Zeitalter und seine Stellung in der israelitischen Gesetzgebung mit ausreichender Sicherheit zu bestimmen.

Capitel IV.

Gesammtdarstellung der Gesetzgebung des Heiligkeits-Gesetzes.

Ich gebe zum Schluss eine übersichtliche Darstellung der Gesetzgebung des Heiligkeits-Gesetzes mit hauptsächlichlicher Berücksichtigung der dieser Gesetzgebung zu Grunde liegenden religiösen und sittlichen Anschauungen. Bis jetzt sind nur die einzelnen Theile ins Auge gefasst unter vorwiegender Berücksichtigung ihres Unterschiedes von einander und der litterarhistorischen Fragen, die sich an sie knüpfen. Dieser oft unliebsamen und trockenen Zerstückelungs-Arbeit gebe ich aus innerem Bedürfnisse hier die positive Ergänzung. Doch wird diese positive Darstellung immer auch den Zweck haben müssen, die vorhin gefundenen Resultate zu prüfen, zu bestätigen und zu sichern. Hier wird es sich eigentlich erst zeigen, ob und wie die Einzelergebnisse zu einem in sich einheitlichen und widerspruchslosen Gesamtergebnis zusammengehen. Damit ist das Recht dieser Schlussdarstellung auch aus der bisherigen Untersuchung heraus erwiesen.

Dass einzelne Bestimmungen des H. mit entsprechenden der älteren Gesetzgebungen in Widerspruch stehen, hat auch die der modernen Kritik abgeneigte Theologie anerkennen müssen. Aber trotz dieser Anerkennung hat diese Theologie Schlüsse auf Verschiedenheit des Zeitalters aus diesem Verhältnisse nicht

zu ziehen gewagt. Sie redet dann wohl von verschiedenen Traditionen und Geistesrichtungen, die recht gut neben einander hätten bestehen können und das Bestreben gehabt hätten, sich zur Geltung hindurchzuringen. An und für sich ist das auch gar nicht unmöglich, sondern sogar wahrscheinlich. Die Geschichte des Volkes Israel ist nicht so ärmlich und wie nach einem trockenen Schema verlaufen, dass immer nur eine Geistesrichtung unbestrittene Geltung gehabt und, wenn sie sich ausgelebt, einer neuen mit ebenso unbestreitbarer Geltung Platz gemacht hätte. Vielmehr, die einzelnen Richtungen durchkreuzen sich, und die neue hat ihre Wurzeln in der Vergangenheit. Es ist daher recht wohl möglich, dass zwei widersprechende Bestimmungen in einem Zeitalter vorhanden gewesen sind und je nach Geistesrichtung und vielleicht lokal beschränktem Traditions-kreise Anhänger und Beobachter gefunden haben. Aber wenn wir nun eine grössere Gesetzgebung mit Anspruch auf öffentliche Geltung und mit der Autorität des Moseh vor uns haben, die in mehr als einem Punkte von anderen abweicht, wenn diese Abweichungen ferner ein und dasselbe Princip verrathen und der Gesetzgebung einen ganz bestimmten Charakter verleihen, so zeigt sich doch, dass ein neues Zeitalter angebrochen sein muss, das sich von anderen Principien leiten lässt. Eben darum bedarf das H. einer Würdigung im Ganzen, einer systematischen Darstellung seiner Bestimmungen und Herleitung derselben aus den zu Grunde liegenden allgemeinen religiös-sittlichen Anschauungen. Erst dann fühlt man recht eigentlich den Geist, der in dieser Gesetzgebung weht, und merkt, dass etwas durchaus Neues in ihr angebrochen ist, das sich mit dem Alten nicht in die Einheit eines Zeitalters zusammenpferchen lässt.

Ich versuche nun im Folgenden eine systematisch geordnete Darstellung des Inhaltes des Heiligkeits-Gesetzes und gliedere dieselbe nach den von diesem Gesetz selbst dargebotenen vornehmsten Gesichtspunkten. Als solche ergeben sich 1) die Gottesvorstellung, 2) die anthropologischen Voraussetzungen, 3) die sittlich-religiösen Grundforderungen, 4) die cultischen Einrichtungen und Gebräuche: a) das Heiligthum, b) die heiligen

Personen, c) die heiligen Handlungen, d) die heiligen Gaben, e) die heiligen Zeiten, f) sonstige heilige Gebräuche und Enthaltungen.

§ 1. Die Gottesvorstellung im H.

In kaum einer anderen Gesetzgebung tritt das göttliche Ich so hervor wie im H. „Ich bin Jhvh., ich bin Jhvh., euer Gott, ich bin heilig, ich bin Jhvh., der euch heiligt, der euch aus Aegypten ausgeführt hat.“ Alle Gebote und Satzungen erscheinen unmittelbar durch ihn gegeben und werden unter fortgehender, immer erneuter Berufung auf ihn mit dem gewaltigsten Ernste eingeschärft. Wie als Gesetzgeber, so tritt Jhvh. auch persönlich als Strafvollzieher auf. Er ist's, der sein Antlitz gegen die Verächter seiner Gebote wendet, die frevelnden Seelen aus der Gemeinde der Söhne Israels ausrottet u. s. w. vgl. Lev. XVII 10, XX 3. 5. 6.

Die Formeln, in denen Jhvh. als von sich selbst redend eingeführt wird, lassen sich auf zwei verschiedene Reihen zurückführen, die ihre gemeinsame Wurzel in dem einfachen **אני יהוה** haben. Zu dieser einfachen Selbstbezeugung tritt einmal, abgesehen von dem häufigen **אלהיכם**, eine geschichtliche, in anderen Fällen dagegen eine mehr dogmatische Bestimmung. In gewissen Partieen des H. wird darauf hingewiesen, dass er es sei, der Israel aus Aegypten ausgeführt habe, der seinem Volke das verheissene Land geben wolle, mit der ausdrücklichen Absicht, Israels Gott zu sein, wofür das Volk ihm ganz gehören, d. h. sein Volk sein solle. Diese geschichtliche Bestimmtheit der in Rede stehenden Formel findet sich namentlich in Lev. XVIII—XX, vgl. Lev. XVIII 2. 3, XIX 36, XX 24, XXII 33, XXIII 43, XXV 38. 55, XXVI 13. 45. In anderen Partieen ist der Zusatz mehr dogmatischer Art. „Ich bin Jhvh., der euch heiligt; ich bin heilig, ihr sollt auch heilig sein. So namentlich in Lev. XXI. XXII, vgl. XIX 2, XX 26, XXI 8. 15. 23, XXII 9. 16. 32.

Als Grundeigenschaft Gottes erscheint in der ganzen Gesetzgebung die Heiligkeit. Er verabscheut als der Heilige alles Unheilige und Unreine und Unvollkommene, in welcher Form es ihm auch nahe. Darum soll sein Volk heilig sein. Als der Heilige hat er es ausgesondert aus den Nationen, damit es sich vom Unreinen sondre und heilig lebe. Den Unheiligen bedroht er mit Ausrottung aus der Gemeinde; und wenn das ganze Volk sich befleckt, so droht er ihm Aufhebung seiner politischen Selbständigkeit. Dieser heilige Gott ist aber auch ein Erbarmender, der in Gnaden seines Volkes und des mit den Vätern geschlossenen Bundes gedenkt, wenn es aufrichtig Busse thut, sein Herz vor ihm beugt und sich wieder zu ihm wendet, vgl. Lev. XIX 2, XVIII 28, Lev. XXI 6. 16 fg., XXII 1 fg. 17 fg., XVII 4. 9. 10. 14, XVIII 29, XX 3 fg. bes. XXVI 1 fg. 39 fg.

Wir haben es hier mit einem durchaus erhabenen und ernststen Gottesbegriffe zu thun, einer vollen Frucht der prophetischen Predigt, die unter den Gluthen heisser Trübsale und ernster Geschicke herangereift ist. Wohl ist Jhvh. hier noch immer insbesondere seines Volkes Gott, aber das zwischen Jhvh. und Volk bestehende Verhältniss ist ein durchaus sittliches, und nur wenn Israel seine aus diesem Verhältnisse entspringende Aufgabe erfüllt, hat dieses Verhältniss einen Bestand, und die Wiederherstellung des gelösten ist durchaus an sittliche Bedingungen geknüpft. Es ist unbegreiflich, wenn man etwa aus dieser Gottesvorstellung auf das hohe Alter unserer Gesetzgebung schliessen will. Sie ist durchaus von der prophetischen Predigt abhängig und erklärt sich insbesondere aus den schweren Geschicken kurz vor und in dem Exil. Israel hat's endlich gemerkt, dass Jhvh. Gott, und zwar ein heiliger Gott ist, der sich nicht spotten lässt. Auge in Auge steht's ihm hier gegenüber, und indem er seine eindringlichen Forderungen an das Volk ergehen lässt, fühlt es sich von ihm heimgesucht und erbebt vor seiner heiligen Allgewalt in seinem Herzen, das durch schwere Erfahrung zur Aufnahme seines Gesetzes willig gemacht und bereitet ist.

§ 2. Die anthropologischen Voraussetzungen.

Die anthropologischen Voraussetzungen sind durchgehends partikularistisch bestimmt, d. h. der Mensch ist für den Gesetzgeber zunächst der Israelit. So oft daher die Bezeichnung **איש** oder **עַם**, **נפש** oder **אדם** sich findet, ist immer der Israelit gemeint, und wie **עמית** so bezeichnet auch **רעה** immer nur den Volksgenossen. Die Uebersetzung des letzten Wortes durch „Nächster“ hat nur den Schein hervorgerufen, als ob in Lev. XIX von allgemeiner Menschenliebe die Rede sei.¹⁾ Nur zwischen Jhvh. und Israel besteht ein Bundesverhältnis, und demgemäss beschränkt sich die Regelung des Verhaltens des Menschen zum Menschen vorzüglich auf die Volksgemeinschaft. Die nicht zu dem Bundesvolke, den Bne Jisrael, gehörigen Menschenkinder werden Bne Nekar, Söhne der Fremde, genannt. Sie haben keinen Platz im Hause Jhvhs. Sie werden nicht gerade ausdrücklich vom Anschluss an die Gemeinde Jhvhs. ausgeschlossen, aber andererseits geschieht auch nichts, eine Annäherung anzubahnen, und man mag über Lev. XXII 25 denken wie man wolle, jedenfalls lässt sich aus dieser Stelle nicht herauslesen, dass es den Ausländern freigestanden habe, dem Jhvh. für sich Opfer darbringen zu lassen.²⁾

¹⁾ Doch ist vielleicht erwähnenswerth, dass ein anderes Verhalten den Ausländern gegenüber wenigstens nicht ausdrücklich gefordert bzw. gestattet wird wie Deut. XXIII 20 fg.

²⁾ Diese Stelle hat der Auslegung viel Schwierigkeiten bereitet. Das **לכם** verlangt jedenfalls, dass man hier an Opfer denkt, welche die Israeliten Jhvh. darbringen. Opfer von Ausländern (so Dillm.) können den Israeliten weder zum Wohlgefallen noch zum Missfallen Jhvhs. reichen, denn das sind Relationen, welche nur zwischen Opferempfänger und Opferdarbringer möglich sind. Daraus folgt, dass die Ausländer v. 25 nur insoweit in Betracht kommen können, als sie den Israeliten die Opferthiere liefern, sie an sie verkaufen. Nun könnte man hier den Sinn finden: die Israeliten sollen keine von Ausländern gekauften Thiere dem Jhvh. zum Opfer darbringen. Deren **מִשְׁחָה** oder **מִזְבֵּחַ** würde dann eben darin bestehen, dass sie von Ausländern stammen, und der v. 25 brächte zu den in v. 22—24 gegebenen noch ein neues Moment hinzu. Ich muss gestehen, dass diese Auslegung mit der sonst im H. hervor-

Im engen Verhältnis zu der israelitischen Volksgemeinschaft oder vielmehr Gemeinde steht aber der Fremdling, גר, der in ihrer Mitte wohnt. Der Fremdling hat ein Recht auf eine freundliche, liebe- und rücksichtsvolle Behandlung seitens der Israeliten. Israel soll den Fremdling lieben wie sich selbst, Lev. XIX 34. Sind sie doch selbst einmal Fremdlinge gewesen in fremdem Lande. Dass der Fremdling noch vielfach in gedrückter Lage sich befindet, zeigt ausser der eindringlichen Einschärfung einer milden, rücksichtsvollen Behandlung XIX 33 die Zusammenstellung des Fremdlings mit dem Armen עני, XIX 10, XXIII 22. Insoweit stimmt unsere Gesetzgebung ganz mit dem Deuteronomium überein, wie denn überhaupt die zuletzt angezogenen Partien durchaus auf älteren Grundlagen beruhen. In einer anderen Beziehung thut sie aber einen Schritt weiter. In jüngeren Partien wird der Fremdling principiell in das Gefüge der theokratischen Ordnung mit hineingezogen. Denn in gottesdienstlicher und rechtlicher Beziehung werden an den Ger dieselben Forderungen wie an die Israeliten ge-

tretenden Tendenz nicht im Widerspruch stehen würde, und dass ich sie unbedingt annehmen würde, wenn das מכל אלה nicht wäre. Dieses מכל אלה bezieht sich doch offenbar nicht auf die v. 19. 21 genannten und für Brandopfer und Dankopfer überhaupt in Betracht kommenden Species (Rind, Lamm, Ziege), sondern auf die v. 22—24 einzeln angeführten fehlerhaften Exemplare. Diese Beziehung ist wenigstens grammatisch einzig und allein haltbar. Danach wäre also der Sinn: Die Israeliten sollen keine von Ausländern gekauften fehlerhaften Thiere Jhvh. zum Opfer darbringen. Um diese Forderung recht zu verstehen, sind die letzten Worte von v. 24 לא תעשו בארצכם mit heranzuziehen. Offenbar soll בארצכם zu בן-נכר einen Gegensatz bilden. „In eurem Lande sollt ihr (sie d. h. die aufgezählten fehlerhaften Thiere) nicht zum Opfer bestimmen, noch sollt ihr sie aus der Hand der Fremden zu diesem Zwecke kaufen.“ So wäre v. 24 b. 25 der Schlusssatz zu der Ausführung v. 17—24 a. Er fasst sie noch einmal kurz zusammen. Man soll dem Jhvh. solche Thiere überhaupt nicht opfern, sei es dass sie einheimisch, sei es, dass sie von Fremden gekauft sind. Das ist der einzig erträgliche Sinn, der sich dem Wortlaute unseres Textes abgewinnen lässt. So hat ihn auch Kuenen bestimmt, vgl. Volksreligion und Weltreligion p. 326 fg. Man wird freilich auch so noch zugestehen müssen, dass der Ausdruck, wenigstens in 24 b, etwas Befremdliches hat.

stellt, wie er andererseits auch an ihren Rechten Theil hat. Ein Gesetz und ein Recht ist den Israeliten wie dem Fremdling, vgl. XIX 34, XXIV 22. Nur von der Verpflichtung, mit jeder Schlachtung ein Opfer zu verbinden, scheint er frei zu sein, vgl. XVII 3 fg. Im Uebrigen aber ist er gehalten, alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Der Genuss der Nebelah und der Therephah ist ihm ebenso gut wie den Israeliten verboten, Lev. XVII 15. 16 (allerdings aus P.), während nach dem Deut. bekanntlich der Israelit derartige zweifelhafte Genussmittel unbedenklich an den Ger verkaufen dürfte, Deut. XIV 21. Im Vergleich zu früheren Gesetzgebungen ist also der Ger viel mehr in die Theokratie hineingezogen. Er ist nicht mehr nur ein Gegenstand des Mitleids und der Duldung, sondern ein mit Rechten und Pflichten ausgestattetes Glied des Gottesstaates. Hier ist der Punkt, wo der religiöse Gesichtspunkt die nationale Schranke zu durchbrechen beginnt.

Innerhalb der Volksgemeinschaft werden Freie und Sklaven und Sklavinnen unterschieden. Für letztere findet sich die Bezeichnung שפחה, Lev. XIX 20, sonst אמה wie im Bb. und Deut. vgl. Lev. XXV 6. 44, für ersteren עבד ebendasselbst. Die Sklavenschaft wird durch Kauf begründet, Lev. XXII 11, XXV 39. Es kann vorkommen, dass ein verarmter Israelit sich seinem reicheren Bruder oder Volksgenossen als Sklaven verkauft, Lev. XXV 39. Für diesen wird ganz besonders milde, freundliche Behandlung gefordert. Man soll ihn keine schwere Frohnarbeit verrichten lassen. Wie einen Lohnarbeiter und Beisassen soll man ihn halten. Auch soll er nicht immer im Dienstverhältnis bleiben. Im Jubeljahr, d. h. dem fünfzigsten Jahr, nicht etwa seines Dienstverhältnisses wie bei dem siebenten Jahr in der entsprechenden Bestimmung des Bb. und des Deut., sondern nach allgemeiner, für das ganze Land gültiger Zeitrechnung, soll er frei ausgehen und zu seiner Familie und seinem Erbtheil zurückkehren. Nur die aus fremden Völkern und der Classe der Gerîm erkauften Sklaven bleiben lebenslänglich Leibeigene und vererben sich wie andrer Besitz auf die Nachkommen des Besitzers. Auch ihre Kinder, die sie in der Sklavenschaft

gezeugt, sind Leibeigene. Vgl. Lev. XXV 44 fg., XXII 11. Diese Leibeigenen treten völlig in den Familienverband ein, und wenn ein solcher eines Priesters Sklave ist, darf er selbst an dem Genuss der heiligen Gefälle theilnehmen, Lev. XXII 11.

Vom Weibe ist lediglich in geschlechtlicher Beziehung die Rede. Eine specifisch sittliche Werthschätzung findet sich nur in Bezug auf die Mutter angedeutet, die zweimal vor dem Vater genannt wird, Lev. XIX 3, XXI 2. Erwähnt werden Wittwen, Entweihte, Geschiedene, Huren, die alle einen, allerdings abgestuften, Minderwerth haben. Bei der Wittwe zeigt sich das wenigstens insofern, als sie nie die Gattin des Hohenpriesters werden darf, vgl. Lev. XXI 13. 14.

Die Leiche heisst נֶפֶשׁ, Lev. XIX 18, XXI 2, einmal נֶפֶשׁ מֵת, XXI 11. Die Berührung derselben verunreinigt und ist daher mit einigen durch die Pietät geforderten Ausnahmen verboten.

Die Bestimmung des Menschen ist, heilig zu sein, wie Gott heilig ist. Der Weg zu diesem Ziele ist die Erfüllung des göttlichen Gesetzes. Darum wird von dem Menschen, der dieses Gesetz erfüllt, gesagt, dass er leben werde, Lev. XVIII 5.

Dies führt uns zur Betrachtung des Gesetzes und zwar zunächst seiner sittlich-religiösen Bestimmungen, von denen das angeführte Wort in erster Linie gilt.

§ 3. Die sittlich-religiösen Bestimmungen des Heiligkeits-Gesetzes.

Die oberste Forderung, aus der alle weiteren Forderungen der genannten Art fließen, lautet: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, euer Gott,“ Lev. XIX 2. Die Summa der religiösen Forderungen ist kurz zusammengefasst in das Wort: „Du sollst dich fürchten vor deinem Gott,“ Lev. XIX 14, XXV 17. 36; und für den Verkehr mit dem Nächsten gilt

als oberster sittlicher Grundsatz: „Du sollst deinen Volksgenossen lieben wie dich selbst,“ Lev. XIX 18; auf den Ger bezogen findet sich derselbe Grundsatz, Lev. XIX 34.

Einen ziemlich breiten Raum nehmen die Bestimmungen ein, welche in geschlechtlicher Beziehung ein heiliges, reines Verhalten fordern und jede gegen sittliches und allgemein menschliches Gefühl verstossende geschlechtliche Verbindung und Vermischung verbieten. Obwohl an alte Anschauungen durchaus sich anlehnend und im Ganzen das von jeher in Gültigkeit Gewesene zusammenfassend, verschärft unsere Gesetzgebung die frühere doch in auffallender Weise. Dies tritt bei den Bestimmungen über die Schwagerehe hervor, die principiell, ohne Nennung einer Ausnahme, verboten ist, während sie im Deut. aus Familien-Interesse unter Umständen geradezu geboten war, Lev. XVIII 16, XX 21. Dies erklärt sich naturgemäss aus dem Wesen unserer Gesetzgebung, deren oberster Grundsatz die Heiligkeit ist. Aus diesem Grundsatz erklärt sich die ausführliche Behandlung des besagten Gegenstandes überhaupt. In keiner anderen Gesetzgebung nimmt er einen so breiten Raum ein; das Bb. und Deut. begnügen sich mit dem Verbot der auffälligsten Verirrungen. Dies sowie die fast systematisch erschöpfende Art der Behandlung, die genaue Bestimmung der auf die einzelnen Vergehen fallenden Strafen ist für unsre Gesetzgebung charakteristisch und spricht jedenfalls nicht für ihr hohes Alter. Im Gegentheil macht sich z. B. in der Bestimmung über die Leviratsehe derselbe Zug geltend wie in der Aufnahme der Gerim in die theokratische Ordnung. Das Familien- und Stammesinteresse, das doch einen wesentlichen Bestandtheil des nationalen Interesses überhaupt bildet, ist von dem religiösen Interesse vollständig absorbiert. Der religiöse Standpunkt überwiegt auch hier den nationalen.

Was die specifisch religiösen Bestimmungen anbetrifft, so begegnen wir auch hier wie in anderen Gesetzgebungen vor Allem dem Verbote des Götzendienstes, der Bilderverehrung, der Zauberei und Wahrsagerei, auf die Todesstrafe gesetzt ist,

und des Befragens von Wahrsagern und Totenbeschwörern, vgl. Lev. XIX 4. 31, XX 6. 27. Von götzendienerischen Culten wird der Seirim-Dienst und der Moloch-Dienst, spec. das Molochkinderopfer erwähnt, vgl. Lev. XVII 5. 7, XVIII 21, XX 3 fg. Charakteristisch für unsre Gesetzgebung ist die Werthlegung auf den Sabbath, die mehr als einmal in wörtlich wiederholten Geboten zum Ausdruck kommt, Lev. XIX 3. 30, XXVI 2. Zum Theil setzen die genannten Gebote die entsprechenden des Dekalogs voraus, und diese allgemein anerkannte Thatsache in Verbindung mit dem Inhalte der religiösen Gesetzgebung lässt ihre Ansetzung zum mindesten in die Zeit des Jojakim ben Josia bzw. in die erste Zeit des Exils gerechtfertigt erscheinen.

Den Geboten rein sittlicher Art liegen ebenfalls die entsprechenden Gebote des Dekalogs, ausserdem Bestimmungen des Bb. und des Deuteronomiums zu Grunde. Diese Gebote bewegen sich durchaus in den durch die prophetische Predigt geschaffenen und in den früheren Gesetzgebungen bereits ausgetretenen Bahnen. Sie verlangen neben der Pietät gegen die Eltern Liebe gegen die Volksgenossen, Schutz des Eigenthums, Schonung des Lebens, mildes, rücksichtsvolles Verhalten gegen Arme und Fremdlinge, gegen Schwache und Gebrechliche, gerechtes, unparteiisches Verfahren vor Gericht und Offenheit im Verhalten gegen den Nächsten; sie verbieten falsches Mass und Gewicht beim Handel, Wucher und Zinsnehmen und Vorenthaltung bzw. lässige Auszahlung des sauer verdienten Tagelohnes an den Tagelöhner oder Lohnarbeiter, vgl. Lev. XIX. Einen hervorragend sittlichen Gehalt hat auch die Jubeljahrgesetzgebung, Lev. XXV.

Einen besonderen Nachdruck gewinnen alle diese Bestimmungen durch ein in bestimmten Zwischenräumen eingeworfenes: ich bin Jhvh., ich bin Jhvh., euer Gott. Wer diese Gebote hält, der wird durch sie leben, Lev. XVIII 5, d. h. der im entgegengesetzten Falle gedrohten Ausrottung aus der Gemeinde resp. den anderen angedrohten Strafen entgehen und als Glied der Gemeinde Jhvhs. im Vollgenuss der dieser verheissenen

Segnungen stehen und bleiben. Wir finden hier die denkbar höchste Würdigung des religiös-sittlichen Gesetzes. Mit der Zeit überträgt sich dieselbe mehr und mehr auf das Cultus-Gesetz, vgl. P.

§ 4. Die cultischen Einrichtungen und Gebräuche.

a) Der Cultusort.

Der Cultusort ist nur einer. Er wird genannt **משכן**, Lev. XVII 4, XXVI 11, d. i. Wohnung scil. Jhvs. Sofern diesem Orte, als der Wohnung des Heiligen, selbst Heiligkeit und Verehrung zukommt, heisst er **מקדש**. Dem Charakter und der Tendenz unserer Gesetzgebung entsprechend ist dies hier der gewöhnliche Name, vgl. Lev. XIX 30, XX 3, XXI 12 (bis) 23, XXVI 2. 31. Ausdrücklich wird für den **מקדש** Verehrung gefordert, vgl. XIX 30, XXVI 2, wie andererseits von einer Entweihung desselben die Rede ist, vgl. XX 3, XXI 12, 23. In Lev. XXVI 31 wird das Bestehen mehrerer **מקדשים** vorausgesetzt, was sich aus der hier angenommenen Situation erklärt. Das Vorkommen des **אהל מועד** ist überall auf Rechnung des Endredaktors zu setzen, der die Wüstensituation bis in die Gesetzgebung selbst hineinträgt. Das H. selbst hat in der Substanz seiner Gesetzgebung nie die Wüstensituation zur ausdrücklichen Voraussetzung. Die Worte **במהנה או אשר ישחט** XVII 3 hatten sich in der Analyse als eingeschoben herausgestellt.

Die Forderung der Einheit des Cultusortes tritt als eine ganz selbstverständliche auf. Das Bewusstsein von einem Bruche mit der Vergangenheit, in der die Vielheit der Cultstätten als legal galt, ist nicht mehr vorhanden. Der Standpunkt des Deuteronomiums ist insofern überschritten. Wir stehen deutlich in der exilischen Zeit.

Beschrieben wird der heilige Ort und seine Einrichtung nicht näher. Was vom Leuchter und Schaubrottisch gesagt

wird, stammt aus P. Eine Einwirkung des Ezechiel'schen Tempelbildes macht sich nicht bemerklich.

Da Lev. XXI 12 gefordert wird, der Hohepriester solle nicht aus dem Heiligthum herausgehen, so muss mit demselben eine Wohngelegenheit verbunden gedacht sein.

b) Die heiligen Personen.

Sind schon alle Israeliten als Glieder des ausgesonderten und ausgewählten Volkes, vgl. Lev. XX 24, heilig bzw. zur Heiligkeit verpflichtet, Lev. XIX 2, XX 7, XX 26, und von Jhvh. zum Gegenstand seiner heiligenden Thätigkeit gemacht, vgl. **אני יהוה מקדשכם** Lev. XX 8, XXI 8, XXII 32, so sind in ganz besonderem Sinne die Priester heilig und wie selbst zum heiligen Wandel von Amtes wegen verpflichtet, vgl. Lev. XXI 6, so auch vom Volke heilig zu halten, Lev. XXI 8.

An der Spitze der Priesterschaft steht der **H o h e p r i e s t e r**. Er heisst im H. **הכהן הגדול מאחיו**, Lev. XXI 10. Er überragt alle anderen Priester, steht aber doch zu den übrigen in einem brüderlichen Verhältniss. Er ist der Grösste von seinen Brüdern, **הגדול מאחיו**. Von einem Hohenpriester in diesem Sinne wissen die älteren Gesetzgebungen noch nichts, dagegen ist in P. die hierarchische Stellung desselben erst zum vollendeten Ausdruck gelangt. Hier erscheint er den Priestern gegenüber als Vater, und diese sind somit seine Söhne. Zu Aharon wie in P. sind die Priester in H. noch nicht in Beziehung gesetzt. Die von Aharon redenden Stellen sind Einschübsel des Rp.

Der Hohepriester ist ganz besonders Gegenstand der Heiligung Jhvhs. Jhvh. heiligt ihn, Lev. XXI 15. Demgemäss soll er ein durch und durch heiliges, von allem Profanen reines Leben führen. Er soll z. B. das Heiligthum nicht verlassen, Lev. XXI 12, damit er nicht von aussen Unreines mit hereinbringe und es so entweihe. Er soll sein Haupt nicht entblössen, seine Kleider nicht zerreißen, d. h. keine leidenschaftliche, menschlich bewegte Trauer zeigen, XXI 10; ja sein

Heiligkeitscharakter geht so weit, dass er nicht einmal die Leiche des Vaters oder der Mutter berühren, d. h. sich an ihr verunreinigen darf, XXI 11. Das Moment der Pietät ist im Momente der Heiligkeit völlig aufgehoben. Er soll ferner keine Wittwe, keine Entweihte, keine Geschiedene, keine Hure, sondern nur eine Jungfrau aus seinem Volke zum Weibe nehmen, XXI 13. 14.

Auch die Priester heiligt Jhvh., XXI 23, XXII 9. 16. Daher sollen sie auch dem Volke heilig sein, XXI 8. Aber auch selbst haben sie sich eines heiligen Wandels zu befleissigen, XXI 6. 7. Dazu gehört, dass sie sich an keiner Leiche verunreinigen, es sei denn an der der nächsten Angehörigen, als welche Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Bruder und ledige Schwester gelten. Die Pflichten der Pietät sind hier von der starren Heiligkeitsforderung noch nicht aufgehoben. Doch ist es auffallend, dass die Leiche des Eheweibes von der Berührung seitens des priesterlichen Ehegatten ausdrücklich ausgeschlossen ist, Lev. XXI 1—4. Die Priester sollen sich ferner keine Glatze scheeren, den Bartrand nicht verschneiden, das Fleisch nicht ritzen, XXI 5, wie das ja den Söhnen Israels vermöge des allgemeinen Heiligkeitscharakters, der ihnen eignet, überhaupt verboten ist, vgl. XIX 27 fg. Der Genuss des Nebelah und Therephah ist für die Priester unter allen Umständen verboten, XXII 8. Aber nicht nur selbst soll der Priester heilig sein, sondern die Heiligkeit soll sich auf sein ganzes Haus erstrecken. Darum ist es seine Pflicht, sich eine Frau von tadellosem Rufe zu wählen. Ausgeschlossen sind unter allen Umständen Huren, Entweihte, Geschiedene, XXI 7. Dagegen eine Wittwe zu heirathen, steht ihm frei, und von einer Beschränkung auf Priesterwittwen (vgl. Ez.) ist hier nicht die Rede. Eine Priester-tochter aber, die zur Hure herabsinkt, soll verbrannt werden, weil ihre Schande zugleich des Vaters Schande ist, XXI 9.

Die Heiligkeit und Vollkommenheit des priesterlichen Standes erfordert es, dass kein mit einem körperlichen Gebrechen Behafteter zum Priesteramt gelangen darf. Ausgeschlossen sind z. B. Blinde, Lahme, Verstümmelte, mit unproportionirten Glied-

massen Versehene, mit Arm- und Beinbrüchen Behaftete, Höckerige, unnatürlich Magere, ferner die einen weissen Fleck im Auge, oder Krätze oder Flechte, oder zerdrückte Hoden resp. Hodensackerweiterung haben, XXI 18—20. Doch sollen die mit einem solchen Makel Behafteten, obwohl zum Betreten des Heiligthums und zur Verrichtung priesterlicher Funktionen untauglich, doch vermöge ihres Zusammenhangs mit dem priesterlichen Geschlechte an dem Genuss der heiligen Gaben Antheil haben, XXI 22.

Die Forderung der Heiligkeit und körperlichen Vollkommenheit an die Priester, wie der Heilighaltung derselben seitens des Volkes wird gern damit begründet, dass die Priester es seien, die das Brot ihres Gottes darbringen, Lev. 6. 8. 21. Das führt uns auf

c) Die heiligen Handlungen oder die Opfer.

Der allgemeinste Name für Opfer ist in H. ähnlich wie in P. קרבן, XVII 4, XXII 18. 27, XXIII 14. Dieses Wort bedeutet die Darbringung im Sinne der an das Heiligthum und hier Gott dargebrachten Gabe. Sie wird zu dem Priester gebracht, der sie an Jhvh. zu vermitteln hat. Insofern diese Vermittelung durch Verbrennung geschieht, heisst das Opfer auch אשה, XXI 6. 21, XXII 22, oder in Verbindung mit dem allgemeinen Ausdruck קרבן אשה לי, XXII 27. Zu אשה oder אשים tritt dann meistens noch die nähere Bestimmung ריח נחוח ליהוה, XXIII 18, oder לריח נחוח, XVII 6, XXVI 31. Das durch Verbrennung an Jhvh. übermittelte Opfer erscheint dem volksthümlichen Bewusstsein als eine Speise Jhvhs., als ein Genussmittel, daher begegnen wir im H. öfter der Bezeichnung des Opfers als לחם אלהים, vgl. XXI 6. 8. 17. 21. 22, XXII 25. Als Verba werden mit קרבן verbunden הביא, XVII 4, XXIII 24, oder הקריב, XXII 18; mit אשה findet sich namentlich הקריב, XXIII 8. 27. 36. 37, XXIV 9, ebenso mit לחם אלהים, XXI 6. 8. 17. 21.

Als Opferarten werden in H. zwei unterschieden: **עולה או זבה**, XVII 8, XXII 17 fg. Unter **זבה** sind die verschiedenen Selamim-Opfer, **זבחי שלמים**, XVII 5, zusammengefasst. Andre Opferarten wie Sünd- und Schuldopfer sind im originalen Kern des H. nicht erwähnt, obwohl es an Gelegenheit zur Erwähnung nicht gefehlt hätte. Das begründet einen Hauptunterschied unserer Gesetzgebung von P., mit dem sie sprachlich theilweise so innig verwandt erscheint. Wenn P. die Opfer allgemein aufzählt, so bedient er sich ganz anderer Formeln. Mit **עולה** verbunden findet sich XVII 8 des verb. **עלה**, das sich hier auch auf **זבה** mitbezieht, sonst auch **הקריב**, XXII 18, in XXII 22 ebenfalls mit Bezug auf die **זבחים**.

Die beiden genannten Haupt-Opferarten werden wieder in je zwei Unterarten getheilt, und zwar die **עולה** sowohl wie die **זבחים** in **נדרים**, gelobte, und **נדבות**, freiwillige, vgl. XXII 18. 21. Neben den **זבחי שלמים** findet sich XXII 29 als selbständige Opferart die **תודה** erwähnt. In P. ist diese letzte Opferart den Selamim-Opfern als dritte Unterart untergeordnet. In H. ist das System der Opfereintheilung noch nicht zum Abschluss gekommen. Es finden sich erst bedeutsame Ansätze dazu; es ist noch im Werden. Die Eintheilung der **עולה** in gelobte und freiwillige lässt sich in P. übrigens nicht mit absoluter Sicherheit nachweisen.

Wie die Priester, welche das Opfer darbringen, müssen auch die Opferthiere heilig, d. h. in diesem Falle fehlos sein. Diese Forderung ergiebt sich von selbst aus der Heiligkeit des dem heiligen Gotte darzubringenden Opfers.

Für die **עולה** kommen als Opferthiere in Betracht: **כבש**, **בקר** und **עז**. Die Thiere müssen männlich und fehlerlos sein. Jedes mit einem Makel behaftete Thier ist von der Verwendung zur **עולה**, sie sei freiwillig oder gelobt, unbedingt ausgeschlossen, XXII 19 fg. Für die **זבחי שלמים** sind lediglich makellose Thiere aus **בקר** und **צאן** verlangt, XXII 21. Ausgeschlossen sind also Thiere mit Blindheit, dem Bruche eines Gliedes, Verstümmelung, Geschwüren, Krätze und Flechte, XXII 22, unter

allen Umständen auch Thiere mit zerquetschten, zerklopften, abgeklemmten oder ausgeschnittenen Hoden, XXII 24. Auch Thiere mit nicht ganz proportionirtem Gliederbau, bei denen ein Glied zu lang oder zu kurz gerathen ist, sind wenigstens für die gelobten Selamim-Opfer unzulässig, während sie bei den freiwilligen Selamim-Opfern passiren mögen, XXII 23. Wie es mit der Thodah zu halten ist, ist nicht näher gesagt.

In Betreff des Alters der Opferthiere findet sich die Bestimmung, dass sie älter als sieben Tage sein müssen, XXII 27.

Eine wichtige Bestimmung findet sich XIX 5 fg. über den Genuss der Selamim-Opfer. Am ersten und zweiten Tage soll der Genuss stattfinden; was am dritten Tage genossen wird, ist ein Greuel. In dieser Allgemeinheit begründet diese Forderung einen Widerspruch des H. zu P. (Lev. VII), der nur für zwei besondere, untergeordnete Arten der Selamim-Opfer den Genuss auch für den zweiten Tag auflässt, dagegen für die Thodah, die heiligste Unterart dieser Opferklasse, den Genuss für den ersten Tag fordert. Dieser Widerspruch verschwindet jedoch, wenn man bedenkt, dass das H. unter den Selamim-Opfern nur die bei P. untergeordneten Arten begreift, XXII 21 fg., während es die Thodah, die in Ansehung ihres Genusses genau der für die Thodah in P. geltenden Bestimmung entspricht, eben noch besonders als selbständige Opferart und nicht als dritte Unterart der Selamim-Opfer würdigt, XXII 29.

Ein nicht zu hebender Widerspruch unserer Gesetzgebung mit P. ist es dagegen, wenn sie verlangt, dass an jede profane Schlachtung eine Opferung am Centralheiligthume sich anschliessen hat. Bei P. ist das profane Schlachten ohne jeden Zweifel frei.

Von der genauen Beobachtung der genannten Bestimmungen hängt es durchaus ab, ob das Opfer für den Darbringer Jhvhs. Wohlgefallen erwirkt, vgl. XVII 6, XXIII 11. 18, XIX 7, XXII 23. 25. 27, XXII 20. 21. Tendenz und Darstellung der Opfervorschriften lassen über das Zeitalter unserer Gesetzgebung keinen Zweifel übrig.

d) Die heiligen Gaben.

Ausser den Opfern bringt die Gemeinde noch andre heilige Gaben dar, die für die Priesterschaft bestimmt sind. Von den Opfern selbst kommen hier namentlich die Gefälle in Betracht, d. h. die an die Priester fallenden Stücke. Die Darbringungen am Wochenfeste seitens der Gemeinde, vgl. Lev. XXIII 20, bestehend in den Bikkurim und den zwei Lämmern des Dankopfers, fallen ihnen ganz zu, abgesehen von den Jhvh. zu Weihenden Stücken und Bestandtheilen, dem Blute und Fette. Zu den heiligen Gaben gehörten wohl auch die in XIX 23 erwähnten Früchte des vierten Jahres von jedem neugepflanzten Baume, die Hillulim (oder etwa Chillulim?, vgl. Deut. XX b). Der allgemeine Name für diese heiligen Gaben ist in H. קדש, Lev. XXIII 20, oder pluralisch קדשים, Lev. XXII 1 fg.

Auch diese Gaben sind hier, wie schon der Name besagt, durchaus unter den Gesichtspunkt der Heiligkeit gestellt. Nur heilige Personen dürfen sich mit ihnen zu schaffen machen und sie geniessen; und das sind hier einzig und allein die Priester. Ein Nicht-Priester oder Laie ist von ihrem Genusse bis auf einige gleich zu erwähnende Ausnahmen ausgeschlossen.

Den Priestern wird zur heiligen Pflicht gemacht, die heiligen Gaben mit heiliger Scheu zu behandeln (יִנּוּר, XXII 2). Ein mit einer vorübergehenden Unreinigkeit behafteter Priester ist von dem Genusse dieser Gaben so lange ausgeschlossen, als diese Unreinigkeit währt. Erst nach Wiederherstellung seiner Reinheit und Absolvierung der Reinigungsgebräuche tritt er wieder in seine Rechte ein, XXII 4 fg.

Fremde dagegen, d. h. hier Nicht-Priester, sind von diesem Genuss unter allen Umständen ausgeschlossen. Ausnahmen machen nur die zum Hausstand des Priesters gehörigen Personen, z. B. der durch Kauf seinem Hausstande incorporirte Sklave und dessen im Hause geborener Sohn. Kein Recht jedoch hat die verheirathete Tochter, die mit ihrer Verheirathung in einen anderen Hausstand eingetreten ist. Ist sie jedoch Wittwe geworden oder geschieden und hat keine Kinder,

und tritt sie, ohne sich von Neuem verheirathen zu wollen, in des Vaters Haus zurück, um wie früher als Tochter in ihm zu leben, so tritt sie zugleich wieder in das Recht ein, an dem Genusse der heiligen Gaben theilzunehmen, Lev. XXII 10 fg.

Geniesst ein Nicht-Priester oder eine nicht zum Hause des Priesters gehörige Person aus Versehen doch von den heiligen Gaben, so hat der Betreffende die genossene Gabe voll zu erstatten und als Bussgeld ein Fünftel hinzuzulegen, XXII 14 fg. Ob hier ein direkter Widerspruch zu Lev. V 14 vorliegt, kann nach Dillm. Bemerkung in seinem Com. z. d. St. wenigstens zweifelhaft sein.

Eine Abweichung von P. besteht aber sicher darin, dass das originale H. den von P. bestimmt statuirten Unterschied zwischen Kodašîm und Kodše Kodašîm noch nicht kennt. Wo dieser Unterschied durch den Ausdruck markirt ist, XXI 22 XXIV 9 liegt späterer Eintrag vor.

e) Die heiligen Zeiten.

Wie alle älteren Gesetzgebungen und, wie wir gesehen haben, im allerengsten Anschluss daran setzt das H. drei Hauptfeste fest: erstens das Fest zum Beginn der Ernte, XXIII 10 fg. Darzubringen ist an demselben das Erstlings-Omer von dem geernteten Getreide und ein einjähriges Lamm zur Olah. Genau nach sieben Wochen, und zwar vom Tage nach dem ersten Sabbath in der Ernte an gerechnet, findet das Fest zum Beschluss der Ernte oder das Wochenfest statt. Die Darbringung besteht hier aus den Bikkurîm, d. h. einem Gebäcke aus dem von der Ernte gelieferten Mehl und zwar gesäuert gebacken, und dazu zwei einjährige Lämmer zum Selamim-Opfer XXIII 15 fg. Endlich kommt noch das Laubhüttenfest, das wesentlich das Fest der Lese ist, und dessen eigenthümliche Feier darin besteht, dass Israel sieben Tage lang in von Laub und Zweigen gebildeten Hütten wohnt zum Andenken an den Aufenthalt der Väter in der Wüste, Lev. XXIII 39—43. Die Feste sind durchaus beweg-

lich und richten sich nach dem Stand der Ernte. Es sind also eigentlich Erntefeste; das dritte hat zugleich eine geschichtliche Begründung. Beim Wochenfest macht sich das Bestreben bemerklich, seine Feier dem Sabbathsystem einzugliedern. Im Deut. war davon noch nicht die Rede.

So sehr sich diese Gesetzgebung an die älteren anlehnt, so sehr unterscheidet sie sich von diesen und nähert sich der Art des P. durch den ihr eigenen statutarischen Charakter, vermöge dessen sie Grösse und Umfang der Opfer, die nicht mehr vorwiegend Privatopfer, sondern Gemeindeopfer sind, genau vorschreibt. Noch ist das Statut nicht so reichhaltig und systematisch ausgebaut wie in P., aber es ist ein bedeutsamer Ansatz in H. dazu vorhanden. Die deuteronomische Gesetzgebung, vgl. Deut. XVI, hatte hierin einen ganz anderen Charakter.

Neben diesen drei Hauptfesten finden sich im H. noch folgende Feste und heilige Zeiten angeführt. Erstens der Sabbath, dessen Heilighaltung sehr energisch eingeschärft wird, Lev. XIX 3. 30, XXVI 2, ferner das Sabbathjahr, das für das ganze Land gleichmässig in das je siebente Jahr fällt und das leblose Land, das in ihm nicht bebaut und abgeerntet werden darf, gleich wie seine Bewohner zu einer Sabbathfeier auf seine Art verpflichtet, XXV 1—7, und endlich das Jubeljahr, XXV 8 fg., das erst nachträglich in H. eingefügt und ähnlich wie das Erlassjahr des Deut. von besonders socialer Bedeutung ist, sofern es für das je fünfzigste Jahr — nach gleichmässiger Berechnung für das ganze Land — die Rückkehr eines Jeden zu seinem verkauften Besitz oder, sofern er sich selbst verkauft hatte, zur Freiheit fordert. Der hohe sittliche Gehalt der Jubeljahrgesetzgebung war bereits oben gewürdigt.

Wie keine andre, so zeigte die Festgesetzgebung des H. einen verschwommenen, unsicheren Charakter. Alte und neue Elemente sind hier zu einer Einheit zusammengefügt. Eben damit dokumentirt sie sich aber als eine Uebergangs-Gesetzgebung, die zwischen Deut. und P. einzig und allein ihren vernünftigen Platz hat.

f) Sonstige heilige Gebräuche und Enthaltungen.

Unter allen Umständen ist zunächst, wie das von jeher eingeschärft worden ist, der Blutgenuss zu vermeiden, Lev. XVII 10 fg. Ausdrücklich motiviert wird diese Verordnung damit, dass im Blute das Leben, die Seele enthalten sei. Die Seele aber gehört Gott und ist im Blute ihm zurückzugeben, so zwar, dass das Gott durch Sprengen an den Altar dargebrachte Blut vermöge der in ihm enthaltenen Seele zugleich eine deckende, schützende Wirkung für den Darbringer gegenüber der verzehrenden Heiligkeit Jhvh's. hat. Dies gilt natürlich nur von opferbaren Thieren. Das Blut der nicht opferbaren, aber jagd- und essbaren Thiere ist ebenfalls dem Genusse entzogen und muss auf die Erde geschüttet und mit Staub bedeckt werden, XVII 13. 14. Wie das Blut an sich nicht genossen werden darf, so darf auch nichts mit oder in seinem Blute gegessen werden, also nichts Blutiges, XIX 26.

Zu enthalten hat sich jeder Israelit und jeder in Israels Mitte wohnende Fremdling des Genusses der Nebelah und Therephah, XVII 15. 16. Doch ist der Genuss derselben kein Capitalverbrechen. Wer von diesen Dingen isst, hat die Kleider zu waschen, sich selbst zu baden und soll dann noch für unrein gelten bis zum Abend. Wer dies versäumt, soll seine Schuld tragen. Für den Priester gilt dies Verbot noch ganz besonders, XXII 8. Für ihn ist es in absoluter Weise gegeben. Der Unterschied zwischen Priester und Laien bildet sich immer schärfer heraus.

Israel soll ferner einen Unterschied machen zwischen reinen und unreinen Thieren. Die betreffende Gesetzgebung des H. ist nicht mehr aufzufinden, da sie in Lev. XI verarbeitet ist, vgl. XX 25. 26, XI 43—45.

Haupthaar und Bart soll sich der Israelit nicht verschneiden, auch sich keine Ritze und Schnitte beibringen, wie man das bei Todesfällen zum Zeichen der Trauer zu thun pflegte, XIX 27. 28. Für die Priester fand sich eine entsprechende Verordnung, XXI 5, besonders scharf für den Hohenpriester, XXI 10.

Verboten sind weiter naturwidrige Vermischungen bei Begattung der Thiere, beim Besäen des Feldes und bei der Bekleidung, XIX 19 fg.

Die Früchte der drei ersten Jahrgänge von jedem neu gepflanzten Baume soll man nicht geniessen. Erst vom vierten Jahre an werden sie genussfähig. Die Früchte dieses Jahrganges sind aber an Jhvh. abzugeben, XIX 22—25.

Alle diese Bestimmungen, die zum Theil recht alt sein mögen, ergeben sich als Ausflüsse des obersten Gesichtspunktes unserer Gesetzgebung, d. h. der Heiligkeit. An sich bieten sie kein nennenswerthes Merkmal für Bestimmung des Zeitalters und der Stellung unserer Gesetzgebung. In ihrer Häufung tragen jedoch auch sie mit bei, derselben ihre charakteristische Färbung zu verleihen.

Aus dieser systematischen Darstellung hat sich der einheitliche Charakter unserer Gesetzgebung deutlich genug ergeben. Sie unterscheidet sich von den früheren nicht nur in dieser oder jener Bestimmung, sondern in ihrem ganzen Habitus, ihrer ganzen Tendenz. Die einzelnen Abweichungen liessen sich deutlich als aus einem einheitlichen Princip fliegend erkennen. Dieses Princip ist ein durch und durch religiöses, nämlich das der Heiligkeit. Der früher viel kräftiger auftretende nationale Gesichtspunkt ist von dem religiösen aufgesogen. Der Ger ist in die Theokratie mit aufgenommen. Die Feste sind ihres volkstümlichen Charakters z. Th. entkleidet und durch priesterlich-statutarische Bestimmungen geregelt. Die den Familieninteressen dienende Leviratsehe ist aus principiellen religiösen Bedenken aufgehoben u. s. w. So weist unsre Gesetzgebung über den Stand des Deuteronomiums hinaus. Im Verhältniss zu P. repräsentirte sie dagegen durchgängig eine vorbereitende Stufe. Das Opfersystem gewinnt bereits eine festere Gestalt, aus der heiligen Gemeinde tritt die Priesterschaft als ein besonders heiliger Stand mit dem Hohenpriester an der Spitze heraus, und eine abgestufte Hierarchie beginnt sich zu bilden; die

selbständige Bedeutung des Cultus, die ängstliche Werthlegung auf äusserliche Legalität, die das Wohlgefallen Jhvhs. begründet, weist auf P. hin. Doch ist hier noch Alles im Fluss, im Werden, im Entstehen; es sind immer nur bedeutsame Ansätze, die wir hier sehen, und die erst in P. zur systematisch vollendeten Ausführung gelangen.

So hat sich auch aus dieser lediglich auf den Inhalt unserer Gesetzgebung gestützten Betrachtung die Richtigkeit der oben auf litterar-kritischer Grundlage gewonnenen Resultate ergeben. Das H. ist geschichtlich nur zu begreifen als ein Mittelglied zwischen Deut. und P. Es ist mit einem Worte die Gesetzgebung des Exils. Nur aus diesem Exil heraus erklärt sich befriedigend das Uebergewicht des religiösen über das nationale Interesse, wie andererseits nur die exilische bzw. die aus dem Exile heimkehrende Gemeinde als Substrat der neuen Cultusordnung im Grossen und Ganzen verstanden werden kann.

Schlusswort.

Die durch die neuere Kritik gewonnene Anschauung von der Entwicklung der israelitischen Geschichte und Gesetzgebung überhaupt wie von der Stellung des H. in dieser Gesetzgebung insbesondere hat so durch die vorgenommene Untersuchung eine ungesuchte Bestätigung erhalten. Eben darin liegt ihre Bedeutung. Es kommt jetzt in der alt-testamentlichen Forschung nicht sowohl darauf an, ganz neue Seiten an den einzelnen Gegenständen derselben aufzuweisen und sie unter überraschenden Gesichtspunkten zu betrachten, als vielmehr die durch die wissenschaftliche Kritik des A. T. geschaffene geschichtliche Anschauung bis ins Einzelste hinein auszugestalten, zu prüfen, zu corrigiren, zu erhärten.

Wenn demgemäss die vorliegende Abhandlung überraschende Ergebnisse im Grossen und Ganzen nicht aufzuweisen hat, so darf sie doch vielleicht das Verdienst in Anspruch nehmen, die Kenntniss des H. im Einzelnen gefördert zu haben. In dieser Hinsicht erwähne ich nur die definitive Bestimmung des Umfangs des H., die eingehende Analyse desselben, die Charakteristik seiner einzelnen Bestandtheile und vor Allem der Feststellung des Verhältnisses dieser Theile sowie des H. selbst zu Ezechiel. Gerade durch diese Feststellung glaube ich ein Verständniss mit den Gegnern angebahnt zu haben, mit den redlichen wenigstens, die wissenschaftliche Nachweise wissenschaftlich zu würdigen verstehen und in einer anderen Formung und Gestaltung unserer Ansichten über den Gang der heiligen Geschichte nicht gleich in unverständigem Eifer eine Gefährdung und Preisgebung der Religion und des Glaubens sehen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Im gleichen Verlage erschien:

Kirche und Sozialismus.

I.

Die Lösung der Bekenntnisfrage

von

Dr. Lorenz,

Pastor von St. Michael.

Mitglied der Königl. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt.
Vorstandsmitglied des Gesamtverbandes der Evangel. Arbeitervereine Deutschlands.

Preis 80 Pf.

Der Verfasser, der als der Vorkämpfer der evangelischen Arbeitervereine*) wohl wie kein anderer befähigt ist, ein Urtheil über die nothwendig gewordene Stellungnahme der Kirche zum Sozialismus abzugeben, beabsichtigt in einer Reihe von Broschüren die Forderungen nach Umgestaltung unseres inneren und äusseren Kirchensystems zu begründen, deren Erfüllung er für unabweislich hält, wenn die Kirche nicht lediglich die Beschützerin ihres mühsam zusammengetragenen Dogmenbaues bleiben, sondern die Hüterin des geistigen und ethischen Gehaltes ihrer Zeit werden will.

Nicht etwa weil die „Bekenntnisfrage“ augenblicklich auf der Tagesordnung steht, sondern weil er durch ihre Lösung die jetzt vielfach wegen dogmatischer Bedenken der Kirche fernstehenden zur lebendigen Mitarbeit an der Erreichung der höheren Ziele der Kirche heranziehen will, ist der Verfasser zuerst in ihre Besprechung eingetreten.

Wie er sie erfasst und wie er sie gelöst, werden Sie selbst aus einem flüchtigen Blick in das Schriftchen sofort erkennen.

Es ist die muthige That eines unerschrockenen Kämpfers, der sich im Zusammenhang weiss mit der tieferen leitenden Strömung seiner Zeit, der keine andere Rücksicht kennt, als die auf das von ihm als richtig erkannte Ziel, und dessen Aufruf überall da begeisterte Zustimmung und dauernden Nachhall finden wird, wo nicht die theologische Wissenschaft, sondern allein das Menschenherz als die Arbeitsstätte der Kirche erkannt wird.

*) Verfasser des preisgekrönten „Handbuches für evangelische Arbeitervereine“.

Im gleichen Verlage erschien:

Die moderne Bibelkritik

und

die Autorität des Gotteswortes.

Vortrag

gehalten auf der Erfurter Pastoralkonferenz

von

Lic. Dr. Baentsch.

Elegant broschirt 80 Pfennige.

Von dem Unterschied zwischen „Wort Gottes“ und „heiliger Schrift“, als der geschichtlichen Beurkundungsform des ersteren ausgehend, weist der Verfasser das Recht wie aller, so besonders auch der gegenwärtigen Kritik der Schrift nach. Seine Absicht geht weiter dahin, zu zeigen, dass der dieser Kritik gemachte Vorwurf der Offenbarungsfeindlichkeit und damit der Tendenz, die Autorität des Gotteswortes aufzulösen, nicht zu Recht bestehe, dass diese Kritik vielmehr, wenn aus ihrem innersten Princip und nicht im Dienste einer offenbarungsfeindlichen Weltanschauung gehandhabt, am Ende nur zur Anerkennung einer göttlichen Offenbarung und zur Bestätigung der Autorität des Gotteswortes führen müsse. Freilich geht es dabei nach des Verfassers Ausführungen ohne tiefgreifende Aenderungen unserer theologischen Anschauungen nicht ab. Gegenüber dem früher herrschenden durchaus supranaturalistischen Offenbarungs- und Inspirationsbegriffe legt die wissenschaftliche Kritik den Hauptnachdruck auf die **geschichtliche Fundamentirung der göttlichen Offenbarung** und auf die **psychologische Vermittelung des Gotteswortes an die menschlichen Offenbarungsträger**. Eben damit beseitigt diese Kritik aber mancherlei Anstösse und Bedenken, die unter der Herrschaft der früheren Anschauung viele an dem Offenbarungs-Charakter der Schrift irre werden liessen, und erweist so ihre Bedeutung nicht nur für das wissenschaftliche, sondern auch für das religiöse Leben.

Im Hinblick darauf, dass die behandelte Frage immer mehr in den Vordergrund tritt, und ihre Besprechung seitens der Consistorien den Pastoralkonferenzen zugewiesen worden ist, wird das durch lichtvolle Klarheit sich auszeichnende Schriftchen gewiss bei allen Theologen dieselbe günstige Aufnahme finden, wie die von demselben Verfasser vor Kurzem erschienene wissenschaftliche Studie über das „Bundesbuch“.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Karl Böhl.



Baentsch, Bruno,

Das Heiligkeitgesetz Lev. XVII-XXVI ; eine historisch-kritische
Untersuchung

Erfurt 1893

Exeg. 65 mc

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11604198-4